فلسفۂ عمرانیات
www.KitaboSunnat.com
ڈاکٹر وحید عشرت

# فلسفۂ عمرانیات

ڈاکٹر وحید عشرت

ایم۔اے (فلسفہ) پی ایچ۔ڈی (فلسفہ)



سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

181.953 Waheed Ishrat, Dr.
Falsafa-i Umraaniyaat/ Dr. Waheed Ishrat.- Lahore : Sang-e-Meel Publications, 2007.
312pp.
1. Islam - Philosophy. I. Title.



2007
نیاز احمد نے
سنگ میل پبلی کیشنز لاہور
سے شائع کی۔

ISBN 969-35-2029-7

Sang-e-Meel Publications
25 Shahrah-e-Pakistan (Lower Mall), P.O. Box 997 Lahore-54000 PAKISTAN
Phones: 7220100-7228143 Fax: 7245101
http://www.sang-e-meel.com e-mail: smp@sang-e-meel.com

حاجی حنیف اینڈ سنز پرنٹرز لاہور

# فہرستِ مندرجات

# دیباچہ

دنیا کے ہر بڑے فلسفی، دانشور اور مفکر نے نوع انسانی کی فلاح و بہبود اور تعمیر و ترقی کے لیے اپنی سوچوں اور تحریروں میں ایک مثالی معاشرے کے خواب بُنے ہیں اور پھر ان کی روشنی میں ایک ایسے عمرانی اور سماجی قانون اور ضابطے تراشے ہیں جن سے نئے آدرش اور تصورات نے جنم لیا کہ انسانوں کے لیے زندگی ہی نہیں، بہتر زندگی گزارنے کے راستے ہموار ہوسکیں۔ انبیائے عظام نے بھی نوع انسانی کے روشن مستقبل اور خدا سے تعلق کے ذریعے سے انسانوں کی روحانی اور مادی نجات کے لیے رہنمائی دی ہے، تاہم ان کی فکر کا سارا منبع وحی و رسالت ہی ہے اور انہوں نے وہی بات کہی جو خدا نے ان پر وحی کی صورت میں نازل کی بلکہ انعام کی۔ وہ اپنے پاس سے کچھ نہیں کہتے بلکہ خدا کی ہدایت کی امانت ایک سچے امین کی طرح انسانوں کو پہنچا دیتے ہیں۔ ان کے برعکس مفکر، دانشور اور فلسفی زیادہ تر اپنی سوچ، فکر اور عقل سے کام لیتے ہیں اور وہ جو ڈیکارٹ نے کہا تھا کہ ہر انسان کے اندر خدا کا تصور وہبی طور پر موجود ہے۔ فلسفی بھی، فطری طور پر اس کے ذہن میں ودیعت خدا کے تصور، خدا کی دی ہوئی بصیرت اور عقل سے کام لیتے ہوئے اپنے نظریات کو پیش کر کے نوع انسانی کے لیے سیاسی اور سماجی پیکر اور نظام وجود میں لاتے ہیں تا کہ نوع انسانی کے لیے ایک خوبصورت، روشن، پُر امن اور خوشحال معاشرہ یا سماج تعمیر کیا جاسکے۔ ایک فلسفی ہونے کے ناطے سے اس کتاب میں میرے بھی سماجی اور عمرانی خواب موجود ہیں جو تقریباً چالیس سال میری سوچوں اور میرے وجود سے ظہور پذیر ہوئے ہیں۔

دنیا میں کبھی بھی کسی فلسفی اور سماجی مفکر کے تصورات اور نظریات پر مکمل طور پر کوئی نظام قائم نہیں ہوا مگر ان فلاسفہ کے یہ سماجی نظریات رائیگاں بھی نہیں گئے۔ یہ سعیٔ نامشکور بھی نہیں ٹھہرے۔ انسانیت نے جزواً جزواً ان سے استفادہ بھی ضرور کیا ہے۔ یہ نوع انسانی نے تہذیبوں اور تمدنوں کے عظیم تاج محل جو تعمیر کیے ہیں، یہ ان فلاسفہ کی دماغی کاوشوں کا ہی نتیجہ ہیں۔ فلسفیوں کی تیز فکر کے معاشرے عمومی طور پر متحمل بھی نہیں ہوتے، فلسفیوں کی فکر عمومی طور پر آہستہ آہستہ سرایت کرتی اور تہذیبوں کی تعمیر میں اپنا حصہ ڈالتی ہے اور یقین ہے کہ میرے عمرانی نظریات بھی ضرور نوع انسانی کے شاندار مستقبل کی تعمیر میں کام آئیں گے۔

فلسفے میں پہلا بڑا نام جس نے ایک مثالی معاشرے کا خواب دیکھا، وہ افلاطون ہے۔ گرچہ ایران کے فلاسفہ

مزدک اور مانی نے بھی یہ خواب دیکھے مگر افلاطون نے اپنی جمہوریہ میں ایک مثالی ریاست کا تصور دیا جس کی اساس اشتراکیت تھی اور افلاطون میں مزدک اور مانی کے نظریات کی بازگشت موجود تھی۔ اس لیے بھی کہ ایرانیوں نے جب ایتھنز جلایا تو ایرانی افکار یونان میں پھیل چکے تھے۔ ارسطو نے کسی مثالی ریاست کا تصور تو نہیں دیا مگر اپنے عمرانی افکار میں ریاست کے وجود اور اس کے نظام کے حوالے سے گرانقدر خیالات کا اظہار کیا۔ افلاطون کی مثالی ریاست جمہوریہ سے متاثر ہو کر جب ایک حکمران نے اسے بلایا کہ وہ اپنے تصورات کے مطابق اپنی جمہوریہ تشکیل دے تو افلاطون اپنی تمام تر کوششوں کے باوجود ایسا نہ کر سکا۔ غالباً اس کے اعلیٰ تصورات اور افکار اطلاقی طور پر قابل قبول اور قابل عمل نہ تھے۔ ناکامی اس کا مقدر بنی اور اس حکمران نے افلاطون کو غلام بنا کر فروخت کر دیا اور بعد میں اس کے ایک دوست نے اسے پہچان کر نجات دلائی۔ فلسفیوں کے افکار و نظریات دنیا نے اتنی آسانی سے قبول بھی نہیں کیے۔ لوگ اپنے منجمد تصورات آسانی سے چھوڑتے بھی نہیں۔ اقبال نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ

آئین نو سے ڈرنا' طرز کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

افراد اور معاشرے رسوم و روایات اور اپنے آبائی مذہب اور تصورات کے بہت بت بڑی عقیدت سے اپنی بغلوں میں چھپائے رکھتے ہیں۔ ان پرانے کی طرح لگے بندھے چلتے رہتے ہیں۔ نئے تصورات سے ان کے اندر ٹوٹ پھوٹ کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ انہیں چیزوں کو از سر نو دیکھنا اور مرتب کرنا پڑتا ہے جو ایک مشکل کام ہے۔ مگر پھر بھی فلسفیوں اور مفکروں کے نظریات معاشرے میں کبھی آہستہ آہستہ اور کبھی سرعت سے سرایت کرتے رہے ہیں اور فکر انسانی اور معاشرے پر اپنے اثرات مرتب کرتے رہے ہیں۔ مسلمانوں میں ترک فلسفی جو خراسان کا رہنے والا تھا جس نے اپنی زندگی بغداد' دمشق اور حلب میں بسر کی' اس نے افلاطون' ارسطو اور اسلامی افکار کے تحت ''مدینۃ الفاضلہ'' کا تصور پیش کیا۔ وہ سیاست سے ہمیشہ کنارہ کش رہا مگر اس کے ایک مثالی شہر اور ریاست کے تصور میں بھی افلاطون کا ''فلسفی بادشاہ'' یا فلاسفر کنگ موجود تھا جسے ابن باجہ کی زبان میں متواحد بھی کہا جا سکتا ہے جو طاقت کا سرچشمہ ہوتا ہے۔ نیٹشے نے بھی سپرمین کا نظریہ ابن باجہ کے اس متواحد سے لیا۔ اقبال کے مرد مومن کا بھی ایک سوتا یعنی منبع یہی متواحد ہے۔ عبدالکریم الجیلی' ابن عربی کے مرد کامل میں بھی متواحد کے تصور کے اجزاء موجود ہیں۔ یورپ میں ٹامس مور نے جو اسلامی مدارس کا تعلیم یافتہ تھا' آئیڈیل سٹی سٹیٹ کا تصور بھی یہیں سے اخذ کیا۔ جان لاک' ہابز اور روسو کے معاہدہ ہائے عمرانی میں بھی انہی مثالی ریاست کے تصورات کی بازگشت موجود ہے۔ اقبال کے ''جاوید نامہ'' میں مرغدین بھی ایسی ہی ایک ریاست ہے جہاں لوگ روحانی ترفع پاتے ہیں۔ عصر حاضر میں کارل مارکس کے اشتراکی سماج کو بڑی پذیرائی ملی مگر اس نے کہا تھا کہ جب اشتراکی مثالی سماج قائم ہو گا تو لوگ ریاست کو کانسی کے کلہاڑے کی طرح عجائب گھر میں رکھ دیں گے لیکن ہوا اس کے

برعکس۔ روس میں لینن اور اسٹالن کے ہاتھوں جب اشتراکی سماج وجود میں آیا تو اس میں ریاست اور مستحکم ہوگئی بلکہ پرولتاریہ کے نام پر ایک نئی بورژوا کلاس وجود میں آ گئی جس نے ریاست کو آلہ جبر بنا دیا اور عسکریت نے اسے اور باقوت بنا دیا بلکہ بقول کسے اشتراکی ریاست اینیمل فارم یعنی حیوانوں کے باڑے میں بدل گئی۔ بدترین جبر کی کارفرمائی شروع ہوگئی۔ پورے مشرقی یورپ کو ٹینکوں تلے روند دیا گیا اور وسط ایشیا کی مسلم ریاستیں ہڑپ کر لی گئیں اور پھر توسیع پسندی کے عزائم نے افغانستان کو روند ڈالا اور گرم پانیوں تک پہنچنے کے چکر میں افغانستان میں آگ اور خون کا کھیل کھیلا گیا کہ مغربی سامراجیت اور روس استعماریت ہم آہنگ ہوگئیں۔ پاکستان' افغانستان اور دنیا بھر کے مسلمانوں کی مزاحمت اور مغربی طاقتوں کی مدد سے روس دوسری بڑی عالمگیر طاقت کا تاثر کھو بیٹھا۔ لارڈ ولیم برٹرینڈ رسل نے بھی نوع انسانی کے لیے ایک مثالی سماج کی آرزو کی تھی جہاں معاشرہ حسین' نفیس اور شفیق ہو اور دنیا امن سے رہ سکے۔ پہلی اور دوسری عالمگیر جنگ اس نے دیکھی اور برطانیہ' امریکہ اور یورپ کی اقتصادی' سماجی اور اسلحی غارت گری کے سوا اسے کچھ نہیں ہوا۔ اقبال نے بہتر اس سے ایک قدم آگے بڑھایا ہے اور کہا ہے کہ نوع انسانی کو کائنات کی روحانی تعبیر فرد کے روحانی استخلاص اور روحانی جمہوریت کے عمرانی اصول کی سخت ضرورت ہے جس پر وہ اپنی اجتماعی ہیئت کی تشکیل کر سکے۔

اس کتاب میں سب سے پہلے فلسفہ عمرانیات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے کہ عمرانی فلسفہ کیا ہے اور عمرانی مسئلہ کیا ہوتا ہے۔ وہ کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ جب ایک انسان دوسرے انسان سے ملتا ہے تو دونوں کے درمیان تعلقات کی نوعیتوں کا سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے کیونکر معاملہ کریں۔ پھر جب مرد اور عورت رشتہ ازدواج میں منسلک ہوتے ہیں تو خاندان کی بنیاد پڑتی ہے مگر یہ خاندان اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک ان کے ازدواجی تعلقات سے کوئی بچہ پیدا نہیں ہوتا۔ اس تیسرے فرد کی پیدائش سے خاندان مکمل ہوتا ہے اور عمرانی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ پھر خاندان دوسرے خاندانوں سے تعلقات بڑھاتا ہے۔ ایک معاشرے میں زندگی کرتا ہے تو پھر اس عمرانی مسئلے کی نوعیت اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ عمرانی مسئلہ یا سماجی مسائل بنیادی طور پر لوگوں کے درمیان متنوع تعلقات کے نتیجے میں وجود میں آتے ہیں۔ سماج کے تمام مسائل عمرانی نہیں ہوتے مثلاً زرعی مسائل۔ عمرانی مسئلہ وہ ہوتا ہے جو سماج کے رکن مختلف افراد کے آپس میں ملنے جلنے سے وجود میں آتا ہے۔ سماج کا ہر فرد سماج کے مسائل اور اس کو درپیش خطرات کا سامنا کرنے کے لیے اپنی ذمہ داریوں کا احساس کرتا ہے۔ سماج میں انسانوں کے زندگی کرنے کے لیے تعلقات کے اصول طے ہوتے ہیں جو انسانوں کو معاشرتی زندگی میں رہنمائی دیتے ہیں۔ اخلاقی قدروں کے ساتھ ساتھ عمرانی قدروں کا بھی تعین ہوتا ہے۔ کسی معاشرے میں اخلاقی اور عمرانی قدریں جب زوال پذیر ہوتی ہیں تو معاشرہ بھی زوال پذیر ہوتا ہے۔ اخلاقی قدریں مذہبی بھی ہوتی ہیں مگر عمرانی قدر کا تو مذہبی ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً ٹریفک کے قوانین' بچوں کی نگہداشت کے قوانین' میاں بیوی کے تعلقات' یہ ضروری نہیں کہ مذہبی ہوں۔ تعلقات میں پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا تعلق مذہب سے ضروری نہیں۔ فلسفہ میں

یعنی عمرانی فلسفے میں مذہب ایک بنیادی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس باب میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہماری عمرانی اور معاشرتی زندگی میں مذہب کس قدر مؤثر ہے اور ہمارے عمرانی رویوں کی تشکیل میں وہ کیا کردار ادا کرتا ہے۔ مذہب معاشرے کے اندر احساس ذمہ داری، انسان کے احترام اس کے حقوق و فرائض اور معاشرتی آداب کا شعور پیدا کرتا ہے۔ معاشرے میں اور اس کے ارکان میں جوابدہی کا احساس پیدا کرتا ہے اور تعلقات میں توازن اور عفو و درگزر اور رواداری اور برداشت کے رجحانات پیدا کرتا ہے۔ ہماری عمرانی زندگی کے رویوں اور آداب میں مذہب بنیادی رول ادا کرتا ہے۔ انسانوں کو خدا کا کنبہ قرار دیتا ہے۔ ہمارے عمرانی رویوں اور آداب کو بھی عبادت بنا دیا ہے۔ مذہب ہمارے معاشرتی رویوں کا ایک بنیادی تنظیمی اصول ہے۔ دوسرے باب میں نظریہ تاریخ بیان کیا گیا ہے۔ بائیلنگ بروک نے کہا تھا کہ تاریخ ہمیں مثالوں کے ذریعے فلسفہ پڑھاتی ہے۔ اقبال نے بھی تاریخ کو آیت اللہ کہا ہے۔ قرآن نے بھی قوموں کے عروج و زوال سے ہمیں عمرانی زندگی کی تفہیم کی راہیں سجھائی ہیں کہ کن عمرانی اور اخلاقی قدروں سے اغماض برتنے سے قومیں ہلاک ہوئیں۔ تہذیبیں اپنے کمال پر پہنچ کر بھی رسوائی کے قعرِ مذلت میں گر گئیں کہ آج وہ گزری ہوئی عبرت کی کہانیاں ہیں۔ اس باب میں ان اصولوں کو بیان کیا گیا ہے جو میں نے قوموں کے عروج و زوال سے مرتب کیے ہیں اور اس میں تاریخ کا قرآنی تصور اجاگر نظر آئے گا۔ تاریخ محض گراموفون ریکارڈ کا بیان نہیں بلکہ تاریخ بھی ایک زندہ حقیقت ہے جو مثالوں کے ذریعے حقائق کے مشاہدے کا درس دیتی ہے، زندگی گزارنا سکھاتی ہے۔

تصور ثقافت کے باب میں ثقافت کا نظریاتی آہنگ بیان ہوا ہے۔ میں نے مائی کرو اور میکرو ثقافت کے حوالے سے اس کے نظریاتی دائرے متعین کیے ہیں۔ زمین، جغرافیائی، علاقائی اور گردو پیش کی ثقافت مائی کرو ثقافت ہے جس میں ہمارے موسمی حالات، مقامی رسم و رواج، ٹوٹم اینڈ ٹیبو مؤثر ہوتے ہیں۔ اس کا دائرہ محدود ہے۔ اس کی حدود ایک علاقے پر مشتمل ہوتی ہے مگر ثقافت کا میکرو تصور نظریاتی ہوتا ہے۔ اس سے اس کا تشخص اور امتیاز دوسروں سے الگ طور پر متعین ہوتا ہے۔ ہم جغرافیائی اور موسمی حوالوں سے ثقافت میں برصغیر کی رہنے والی دیگر قوموں سے قریب اور ہم آہنگ ہو سکتے ہیں مگر جہاں ہمارا نظریہ ہمیں روکے گا وہاں ہم ان سے الگ ہو جائیں گے۔ مائی کرو ثقافت کا دائرہ ہندوؤں اور سکھوں سے ہم آہنگ ہو سکتا ہے مگر میکرو ثقافت جس کی ہمارا نظریہ حدود متعین کرتا ہے، اس میں پوری دنیا کے مسلمان ہمارے ساتھ ہم آہنگ ہیں۔ وہ مراکش سے ملائیشیا تک تو محسوس مگر پوری دنیا میں غیر محسوس طور پر بھی مربوط ہیں۔ غالباً امیر مینائی کے شعر کے مصداق

خنجر چلے کسی پہ تو تڑپتے ہیں ہم امیرؔ
سارے جہاں کا درد ہمارے جگر میں ہے

میکرو ثقافت کے حوالے سے ہم پوری دنیا کے مسلمانوں کی ایک نظریاتی برادری کے رکن ہیں۔ ہماری عبادت، عقائد، نظریات، عمرانی آداب اور معاشرتی تصورات ایک ہیں اور کہیں پر بھی چوٹ پڑے، پورا جسد ملّی تڑپ اٹھتا ہے۔

بوسنیا ہو، قبرص ہو، فلسطین ہو، کشمیر ہو، ارکان، برما، تھائی لینڈ، سنکیانگ، ہندوستان، چیچنیا کے مسلمان ہوں، عراق ہو یا افغانستان کے مسلمان ہر مصیبت میں یک جان ہیں۔ ایک ہی طریقے سے نماز پڑھتے، سر ڈھانپتے اور عید کی خوشیاں مناتے اور حج و زکوٰۃ کو بجالاتے ہیں۔ اس باب میں ثقافت کی نظریاتی جہت کو متعین کیا گیا ہے۔

تصور سماج و ریاست میں نظریاتی سماج اور نظریاتی ریاست کے اصولوں کا بیان ہے کہ اسلامی سماج اور اسلامی نظریاتی ریاست کی بنیادیں کیا ہیں اور یہ مغربی، اشتراکی اور ہندو ریاست سے کس طرح جداگانہ ہیں۔ ریاست کے مختلف تصورات اور ان کے نظاموں کا بھی تجزیہ اس میں شامل ہے۔ تصور جمہوریت کے باب میں خدا پرست جمہوریت، مادر پدر جمہوریت، سرمایہ دارانہ جمہوریت، اشتراکی جمہوریت کے بعد جمہوریت پر کیے جانے والے اعتراضات کا جواب بھی دیا گیا ہے۔ جمہوریت کے نقائص کا تجزیہ کیا گیا ہے اور پھر اسلام کی روحانی، اصلاحی اور فلاحی جمہوریت کو بیان کیا گیا ہے جو نظریاتی اور اخلاقی کمال کے تصور سے وابستہ ہے۔ اس میں یہ تصور بنیادی ہے کہ

- سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے
  حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری

اسلامی نظریاتی جمہوریت میں ساری دنیا کے انسان بھی خدا کے مقرر کردہ حدود و قیود کو نہیں توڑ سکتے۔ وہ خدا کے متعین کردہ دائروں میں زندگی بسر کرنے کے لیے آزاد ہیں۔ حدود اللہ توڑنے پر قادر نہیں۔ اسلامی روحانی جمہوریت فرد اور سماج کے روحانی استخلاص کے تصور پر صاد کرتی ہے۔

اگلے باب میں تصور معیشت پر بات کی گئی ہے۔ اول معاشی نظریات، سرمایہ داریت اور اشتراکیت کے نتیجے میں وجود میں آنے والے تصورات، مخلوط معیشت اور اسلامی سوشل ازم کا بھی اس باب میں تجزیہ کیا گیا ہے کہ یہ تصورات انسان کا معاشی مسئلہ حل نہیں کرتے۔ اقبال نے بھی معیشت میں اسلامی سوشل ازم کی بات کی تھی۔ یہ روسی اشتراکی انقلاب کا فوری اثر تھا، تاہم بعد کے تصورات میں جو قائداعظم محمد علی جناح کے نام خط میں ظاہر کیے گئے ہیں، اقبال بھی اس نظریے پر آ گئے کہ دستور جدید یا عالمی معاشی نظریات کے تناظر میں قرآن کے مطالعہ سے انسان کے معاشی مسئلے کا بہتر حل نکل آتا ہے۔ مغربی سرمایہ دارانہ معیشت میں بچت اور ارتکاز زر سے تمام سرمایہ چند ملٹی نیشنل کمپنیوں کے ہاتھوں میں جمع ہو جاتا ہے اور محروم سرمایہ طبقات اور حامل سرمایہ طبقات وجود میں آ جاتے ہیں۔ غریب غربت کی سب سے نچلی حد تک پہنچ کر حیوانوں کی سی زندگی گزارنے یا اس سے بہتر غلاموں کی سی زندگی گزارنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ وہ اپنی شناخت کھو دیتا ہے۔ استحصال کا شکار ہو جاتا ہے جس سے تعفن زدہ معاشرہ آہستہ آہستہ ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جاتا ہے اور اس کے اندر سے تضادات ابھرنے لگتے ہیں۔ جیسے سرمایہ دارانہ معاشرے سے کمیونزم اور سوشل ازم کے تضادات ابھرے اور جرمنی میں نازیوں نے برسر اقتدار آ کر یہودی سرمایہ داروں کا قتل عام کیا۔ اگر ایسا نہ ہو تو پھر تہذیبیں جنگ، قحط، بھوک، اخلاقی بے

راہروی کا شکار ہو کر آپس میں ایک دوسرے کی گردنیں مارنے لگتی ہیں یا طاقت کے زعم میں چھوٹی اور کمزور قوموں پر چڑھ دوڑتی ہیں۔ فوج، اسلحہ اور انتظامی اخراجات کے بوجھ سے خود ہی گھٹ کر مر جاتی ہیں۔ یونانی تہذیب، رومن ایمپائر، مسلمانوں کی حکومتیں مثلاً اورنگزیب عالمگیر نے تخت دہلی کو تقویت دینے اور اسے مضبوط کرنے کے لیے کابل سے برما اور بلوچستان سے دکن تک حکومت پھیلا دی تھی۔ اپنی سلطنت کے معاشی استحکام سے غافل رہا۔ صنعتیں لگانے، جدید سائنس اور ٹیکنالوجی اور عام آدمی کی معاشی حالت سے اغماض برتا۔ اپنے ہاں کوئی مستحکم امور سلطنت کا انفراسٹرکچر نہ بنا سکا۔ ملوکیت کو ختم کر کے روحانی خلافت یا روحانی جمہوریت کے سلسلے میں اپنے اقتدار کے تسلسل سے بے خبر رہا جس کی وجہ سے سلطنت دہلی کے لیے اس کے بعد کوئی سیاسی اور انتظامی قیادت پیدا نہ ہو سکی۔ اس کے آنکھیں بند کرتے ہی اس کی سلطنت کا شیرازہ یوں بکھرا کہ بالآخر بہادر شاہ ظفر کے دور میں سلطنت مغلیہ صرف دہلی کے شاہی قلعے تک محدود ہو گئی۔ مرہٹوں نے سر اٹھایا۔ جہاں جس کو موقع ملا مقتدر ہو گیا اور بالآخر سات سمندر پار سے آئی ہوئی ایک اجنبی قوم انگریز نے سلطنت مغلیہ کی بساط ہی لپیٹ دی۔ یہی عثمانی ترکوں کے ساتھ ہوا۔ خود یہی برطانیہ کے ساتھ ہوا کہ جس کی سلطنت میں سورج غروب نہیں ہوتا تھا' دو عالمگیر جنگوں نے اسے خود ایک جزیرے میں قید کر دیا۔ یہی دنیا کی دوسری بڑی طاقت اشتراکی روس کے ساتھ ہوا اور یہی امریکہ کے ساتھ ہونے والا ہے۔ طاقت کے گھمنڈ نے اسے پوری دنیا کے ساتھ بھڑا دیا ہے مگر امریکہ ساری دنیا کے ساتھ زیادہ دیر تک تو نہیں لڑ سکتا۔ یہ ٹائی ٹینک اپنے ہی بوجھ سے خود ڈوبنے والا ہے کہ چھوٹی قومیں جنہیں امریکی چوہوں کی طرح تصور کرتے ہیں' اس کے پیندے میں کتر کتر کرنے کے لیے جمع ہونے لگے ہیں۔

نمرود' شداد' عاد و ثمود اور فرعونوں' بخت نصر' ایران کے دارا' ہندوستان کے اشوک اور کنشک سب بڑی بڑی سلطنتوں کے حکمران تھے مگر تبدیلی اقتدار کا کوئی نظام نہ ہونے کی وجہ سے ان کی موت کے ساتھ ہی یہ سلطنتیں بکھر گئیں۔ مسلمانوں نے خلافت راشدہ کے نام سے دنیا کی سب سے بڑی جمہوری سلطنت قائم کی تھی مگر یہاں بھی تبدیلی حکومت کا کوئی طریق کار نہ تھا۔ چنانچہ ہمارے تین خلفاء شہید ہو گئے۔ اس کتاب کے باب تصور جمہوریت میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اقتدار کا مالک خدا ہے۔ ہم سب اس کے خلیفہ ہیں اور اس کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے راعی ہیں۔ سب مسلمان راعی ہیں اور اپنی رعیت کے بارے میں جوابدہ ہیں مگر اموی اور عباسی ملوکیت میں ہمیں راعی سے رعایا بنا دیا گیا اور وہیں سے اسلامی تہذیب کے زوال کی ابتداء ہوئی۔ اسلام کی روحانی جمہوریت میں مسلمان رعایا نہیں ہوں گے بلکہ تمام مسلمان راعی اپنی آزادانہ مرضی سے اپنا نظام بنائیں گے اور خدا کے اقتدار اعلیٰ کی تنفیذ کریں گے۔ سب مسلمان خدا کے سامنے جوابدہ ہیں۔ بیعت (بیلٹ) کا تصور بھی اسلام کا دیا ہوا ہے۔ اسلام میں سود حرام ہے۔ معاشی استحصال کی ہی سرمایہ داریت اور اشتراکیت صورتیں ہیں۔ آج کی معیشت میں بچت ساری برائیوں کی جڑ ہے۔ اس میں یہ برائی ہے کہ یہ انسان میں ذخیرہ اندوزی' کنجوسی' مستقبل کے بارے میں خوف اور معاشی عدم تحفظ کے احساس کو پیدا کرتی ہے جس سے وہ سب کچھ اکٹھا کر لینے اور

سب کچھ دوسروں سے چھین لینے کی نفسیات پیدا کرتا ہے جس سے افزائش سرمایہ کی بجائے ارتکاز سرمایہ یعنی سرمایہ ایک مٹھی میں یا چند ملٹی نیشنل کمپنیوں میں ذخیرہ ہو کر برائیوں کے راستے کھولتا ہے۔ اس کے برعکس اسلام سود کو حرام کرتا ہے' افزائش دولت کے لیے تجارت کے فروغ کا قائل ہے۔ زکوٰۃ' فطرانہ' انفاق اور قل العفو کے ذریعے محروم وسائل طبقات کے حقوق کا تحفظ کرتا ہے۔ زکوٰۃ دینا' فطرانہ ادا کرنا' انفاق کرنا اسلام نے امیر پر فرض کیا ہے۔ یہ نہیں کہ غریب یہ حق مانگیں بلکہ امیر غریبوں کو از خود یہ حق دیں۔ اس سے فروغ سرمایہ بھی ہوتا ہے اور اسلامی معاشرے میں سرمایہ گردش بھی کرتا ہے۔ ذاتی ملکیت پر زد بھی نہیں پڑتی ہے اور دریائے فرات کے کنارے کوئی کتا تک بھوکا نہیں مرتا۔

فوکویاما نے اپنی کتاب End of History میں لکھا ہے کہ موجودہ مغربی معیشت نے آزاد منڈی کی معیشت کے جس تصور کو جنم دیا ہے' معیشت اس سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اس لیے کہ مسیحیت میں اس معیشت کا کوئی تصور نہیں جو اسلام نے دیا ہے کہ معیشت کو بچت اور تشکیل سرمایہ کے اصول پر چلانے کی بجائے اسے تجارت' سرمایہ کو خرچ کرو اور زکوٰۃ' عشر' انفاق' صدقات کے ذریعے پورے معاشرے میں پھیلا دو تا کہ سرمایہ گردش کرے اور افزائش سرمایہ سے اس کے فیوض و برکات معاشرے کے نچلے طبقات تک پہنچیں۔ ارتکاز سرمایہ' وہ افراد کے ہاتھ میں ہو یا ملٹی نیشنل کمپنیوں کے ہاں ہو' انسانیت کے قتل کے مترادف اور اسلام کے اصول معیشت کے منافی ہے۔

اس کتاب کے ایک باب میں عورتوں کے حقوق و فرائض پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس باب میں عورتوں کو ''دوسری جنس'' نہیں کہا گیا بلکہ مرد کے برابر کی مخلوق اور بحیثیت انسان خطاب کیا گیا ہے۔ اسے تمام حقوق حاصل ہیں جو مرد کو حاصل ہیں اور وہ زندگی کے ہر شعبہ میں جا سکتی ہے۔ وہ کما سکتی ہے' نوکری کر سکتی ہے۔ طلاق کا حق رکھتی ہے مگر معاشرے میں اپنے جسم کی ساخت اور معاشرے میں اپنے فرائض سے غافل بھی نہیں رکھی جا سکتی۔ اس کی عفت' عزت اور ناموس کا معاشرہ ذمہ دار ہے۔ ایک اچھے ترقی یافتہ معاشرے میں عورت بنیادی اکائی ہے۔ مرد اور عورت مل کر ایک عمرانی یا معاشرتی اکائی بنتے ہیں۔ مغرب نے دونوں (مرد اور عورت) کو مخالف اکائیاں بنا کر ایک دوسرے کے مخالف لا کھڑا کیا ہے مگر میری نظر میں وہ محبت' احترام' حقوق و فرائض میں برابر ایک بنیادی معاشرتی اکائی ہیں اور جب ان کے ازدواجی تعلقات کے نتیجے میں ایک بچہ یا بچی پیدا ہوتے ہیں تو وہ ایک خاندان کی تشکیل کرتے ہیں۔ آخری باب میں تعلیم کے بارے میں تصورات میں کہا گیا ہے کہ یہ انسان کے اندر تخلیقی صلاحیتوں کو بیدار کرنے کا عمل ہے اور یہ سب کے لیے لازمی ہونی چاہیے اور ایک نظریاتی معاشرے' نظریاتی تعلیم' ایک نظام اور ایک ہی نصاب کے تحت ہو تا کہ ایک نظریاتی' جمہوری اور ترقی یافتہ معاشرہ وجود میں آ سکے اور پاکستان میں اردو کے سوا اور کوئی ذریعہ تعلیم درست نہیں۔ یہ ہمارے وجود کی بقاء کا ضامن ہوگا۔

ڈاکٹر وحید عشرت

---

''عمرانی فلسفہ کے اساسی ہیولیٰ کا مدار اور تعلق کسی معاشرے کے افراد کے نقطہ ہائے نظر کی اس روح سے استوار ہے جو کسی جماعت کے ارکان کی تہذیبی عادات اور روایات' ان کے تعقلات اور ان کے ہیجانی اور ارادی رویوں پر مبنی ہوتی ہے اور جس کے مسائل کی نوعیت کا تعلق افراد کی زندگیوں کے تغیرات سے ہوتا ہے مگر حیات چونکہ ایک عمل' ارتقاء اور ترقی کا نام ہے' لہٰذا نتیجتاً حالات کی تبدیلی سے فلسفہ زندگی یا عمرانی فلسفہ میں تغیرات ناگزیر ہیں مگر ان تغیرات کا ناطہ کسی طور بھی ماضی سے منقطع نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح عمرانی فلسفہ میں تغیر و ثبات دونوں کارفرما ہوتے ہیں۔ کوئی قوم ترقی کی طرف بڑھتے ہوئے اپنے ماضی کی روایات' عقیدے اور ان پر اپنے عمل سے پہلوتہی نہیں کر سکتی۔ اسے اپنی انفرادیت کا تشخص قائم رکھتے ہوئے تغیر پذیر حالات کا ساتھ دینا ہوتا ہے۔''

پروفیسر خواجہ غلام صادق
''فلسفہ زندگی''۔ ص16-17

# عمرانی فلسفے کی تعریف وحدود

تاریخ فکر انسانی کے تجزیاتی مطالعہ سے ہمیں دو طرح کے فلسفیانہ رویوں (Philosophical Attitudes) سے سابقہ پڑتا ہے۔ ایک فلسفہ کا نظری رویہ ہے تو دوسرا عملی۔ گو فلسفہ کے یہ نظری اور عملی رویّے باہم اس قدر مربوط ہیں کہ ان کے درمیان کوئی حد فاصل متعین نہیں کی جاسکتی لیکن اگر بنظر غائر ان کا مطالعہ کیا جائے تو ہمیں اس بات کا علم ہوتا ہے کہ فلسفے کے نظری رویّے میں وہ مسائل آتے ہیں جن کا تعلق تکوین کائنات پر غور کر کے ایک واضح اور مربوط نظام فکر پیش کرنے سے ہے جو کہ متناقضات اور تضادات سے زیادہ سے زیادہ پاک ہو اور اس کے ساتھ ساتھ انا یا ذات، علمیات، مادہ اور ذہن اور ان کے مابین تعلق، خیر و شر، حیات بعد الموت، جبر و قدر وغیرہ کے مسائل کی توضیح و تفہیم ہے۔ اس کو مابعد الطبیعیاتی فلسفہ یا بقول الکندی فلسفہ اول کہتے ہیں۔[1] فلسفہ کا دوسرا رویّہ سائنس کے نئے نئے انکشافات کا تجزیہ کر کے انسانی نقطہ نظر سے ان کی قدر و قیمت متعین کرنا ہے۔ یہ تنقیدی فلسفہ ہے اور اس کا براہ راست پہلے رویہ سے بھی گہرا تعلق ہے جبکہ عملی اور جدلیاتی رویہ اپناتے ہوئے فلسفہ، سائنس کے جدید انکشافات کی روشنی میں انسانی معاشرے کی جاندار قدروں اور انقلابی نصب العینوں کا تشخص متعین کر کے انہیں عملی جامہ پہنانے کی دعوت دیتا ہے۔ یہ فلسفہ کا عملی یا جدلیاتی رویہ ہے۔[2]

فلسفہ اپنے عملی رویہ میں اپنا تعلق انسانی زندگی کے بنیادی مقاصد سے رکھتا ہے۔ وہ اس بات کا مطالعہ کرتا ہے کہ زندگی کے ارتقاء میں مختلف عناصر درحقیقت کہاں تک مطابقت رکھتے ہیں[3] مگر کارل مارکس اور جدید جدلیاتی مادہ پرستوں کے نظریہ کے مطابق فلسفہ کا وظیفہ محض حقائق کی ترجمانی نہیں بلکہ انسانی معاشرے میں انقلاب انگیخت کرتا ہے۔[4] برٹرینڈ رسل اپنی تصنیف "تاریخ فلسفہ مغرب" کے دیباچے میں رقمطراز ہے کہ:

> "فلسفہ ابتداء سے ہی مختلف مکاتب کے مابین امور اور تبحر علمی رکھنے والے اشخاص کے درمیان بحث ومباحثہ ہی نہیں بلکہ وہ ہماری عمرانی زندگی کا جزو لاینفک رہا ہے۔"[5]

بیسویں صدی میں گو امریکی انگلیسی فلسفہ نے اور ویانا سرکل کے منطقی ایجابی فلسفہ نے فلسفہ کا رخ عملی زندگی کے مسائل کی طرف سے کم کر کے فلسفہ کا وظیفہ زبان کے مغالطوں اور معنی کی یافت کی طرف زیادہ کر دیا ہے۔ استخراجی مابعد الطبیعیات کسی بجائے بیانیہ مابعد الطبیعیات فلسفہ کا موضوع بنی۔ قبل ازیں یونانی فلسفیوں میں افلاطون، ارسطو وغیرہم

اور مغربی فلاسفہ رینی ڈیکارٹ' لائبنز' اسپائی نوزا اور خاص طور پر کانٹ اور ہیگل نے فلسفہ کے عملی پہلو کی نسبت اس کے نظری پہلو پر زیادہ زور دیا مگر ان ہی صدیوں میں یورپ میں نشاۃ ثانیہ اور اصلاح کلیسا کی تحریکات' چھاپہ خانے اور دیگر ایجادات کے باعث اور صنعتی انقلاب کی وجہ سے ایسے اسباب بھی وجود میں آئے جنہوں نے عملی فلسفہ کی اہمیت کو دو چند کر دیا۔ چنانچہ یہاں ہمارا سروکار فلسفہ کے جس زاویہ بحث سے ہے وہ عملی ہے۔ ایک ایسے فلسفہ حیات سے جس کا تعلق انسانوں کے عقائد' روایات' معاشرتی دباؤ (Stress) اور نفسیاتی کھچاؤ (Strain) سے ہے جو کہ عمرانی اور معاشرتی زندگی میں انسانوں کا مقدر بنتا ہے اور جو مختلف سماجی اداروں کی تشکیل اور اعتقادی' روایاتی قانون اور اصولوں کی تعلیم (Generalisation) اور ان کے درجاتی معمل (Gradual Synthesis) کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے کہ علم فروغ پذیر ہوتا ہے اور انسانوں کے لیے ایک عمرانی فلسفہ کی تدوین ہوتی ہے۔

# عمرانی فلسفہ کیا ہے؟

پیٹر ونچ (Peter Winch) عمرانی فلسفہ (Social Philosophy) کو بالعموم سماجی مظہر (Social Phenomenon) کی ماہیت سے متعلق بحث سے موسوم کرتا ہے جو کہ سماج کے مختلف نظامات کے اندر خصوصی صورتحال کے مطالعہ سے متعلق ہے۔[6]

پروفیسر خواجہ غلام صادق نے عمرانی فلسفہ کے اساسی ہیولیٰ کا مدار اور تعلق کسی معاشرے کے افراد کے نقطہ ہائے نظر کی اس روح سے استوار کیا ہے جو کسی جماعت کے ارکان کی تہذیبی عادات اور روایات' ان کے تعقلات اور ان کے ہیجانی (Emotional) اور ارادی (Volitional) رویوں پر مبنی ہوتی ہے اور جس کے مسائل کی دعوت کا تعلق افراد کی زندگیوں کے تغیرات (Changes) سے ہوتا ہے[7] مگر حیات چونکہ ایک عمل' ارتقاء اور ترقی کا نام ہے' لہٰذا نتیجتاً حالات کی تبدیلی سے فلسفہ زندگی یا عمرانی فلسفہ میں تغیرات ناگزیر ہیں مگر ان تغیرات کا ناطہ کسی طور پر بھی ماضی سے منقطع نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح عمرانی فلسفہ میں تغیر اور ثبات دونوں کارفرما رہتے ہیں۔ کوئی قوم ترقی کی طرف بڑھتے ہوئے اپنے ماضی کی روایات' عقیدے اور اس پر اپنے عمل سے پہلوتہی نہیں کر سکتی۔ اسے اپنی انفرادیت کا تشخص قائم رکھتے ہوئے تغیر پذیر حالات کا ساتھ دینا ہوتا ہے۔[8]

عمرانی فلسفہ کسی سماج میں ہونے والے ان تغیرات کی روح پر مبنی نظام ہے جس میں سماجی مظہر کی ماہیت کے بارے میں اظہار خیال ہوتا ہے اور جو سماج کے مختلف نظامات کے اندر خصوصی صورتحال کا مظہر و پیکر ہوتا ہے اور جس میں فرد اور سماج کو کسی مخصوص عقیدے' نصب العین' روایت' سماجی شعور' معاشی تغیرات' مذہبی رجحانات' اخلاقی تعلقات اور رسوم و رواج اور تہدید و جزا کے قانون اور اصولوں کے حوالہ سے دیکھا جاتا ہے۔ کسی بھی عمرانی فلسفہ کو اس کے سماجی حالات اور

شعور سے علیحدہ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا اور نہ ان تغیرات سے علیحدہ کیا جا سکتا ہے جو کہ کسی سماج اور کسی عہد کی روح قرار پاتے ہیں۔ عمرانی فلسفہ کا موضوع انسان ہے۔ بحیثیت فرد اور بحیثیت جماعت اس کی سرگرمیوں کا محیطی شعور ہے جس میں اس کے اعتقادات، روایات، تعصبات اور صائب اور غیر صائب نظریے موجود رہتے ہیں اور وہ ہر عہد میں رونما ہونے والے سماجی، سائنسی، اخلاقی اور نظری تغیرات سے اپنی تطبیق کرتا رہتا ہے جس سے وہ عمرانی فلسفہ اپنے ماضی سے اپنا رشتہ استوار رکھتے ہوئے ارتقاء ترقی اور تغیر کی طرف متحرک رہتا ہے۔ اس طرح وہ اپنی اساس کو مستحکم اخلاقی اور معاشرتی قدروں کے ذریعے مضبوط کرتا رہتا ہے اور مختلف عمرانی رشتوں کی فرد اور جماعت کے مابین تدوین بجالاتا ہے۔

عمرانی فلسفہ سماج کے اساطیر، اخلاق، سیاسیات اور معاشیات سب پر محیط ہے۔ ان میں اور عمرانی فلسفہ میں کوئی نمایاں فرق نہیں۔ ان میں واضح طور پر خط امتیاز نہیں کھینچا جا سکتا اور ان سے الگ تھلگ ہو کر کسی قسم کا عمرانی فلسفہ تشکیل نہیں دیا جا سکتا۔ ایڈورڈ سی لینڈ مین (Eduard C. Lindeman) نے عمرانی فلسفہ کے بارے میں برٹرینڈ رسل کا نقطہ نظر پیش کرتے ہوئے عمرانی فلسفہ میں جن امور پر بحث کی ہے، ان میں

1- قانون (Law)

2- معاشیات (Economics)

3- سیاسیات (Politics)

4- نشراریات (Eugenics)

5- ثقافتیات (Euthenics)

شامل ہیں[9] یعنی وہ ایسے عمرانی علوم ہیں جو کہ عمرانی فلسفہ کی مل کر تشکیل کرتے ہیں۔ عمرانی فلسفہ کا موضوع زندگی ہے۔ وہ زندگی کا بحیثیت جزو اور بحیثیت کل مطالعہ کرتا ہے۔ البتہ وہ ایسا کرتے ہوئے انسانی اور عالمگیر زاویہ نگاہ بھی فراموش نہیں کرتا، لہٰذا عمرانی فلسفہ کا موضوع کسی بھی معاشرتی علم کے مطالعہ تک محدود نہیں کیا جا سکتا اور اس کی تعریف (Definition) متعین کرتے ہوئے ہم اس کی وسعتوں کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ عمرانی فلسفہ سے مراد وہ نقطہ نظر اور انداز تفلسف ہے جو فرد اور سماج، اپنے ماضی، حال اور مستقبل کے حوالہ سے، سماج میں وقوع پذیر تغیرات کو مدنظر رکھتے ہوئے فرد اور سماج کے مسائل اور ان کے مابین مختلف النوع تعلقات کی حیثیات کے تعین کے وقت اختیار کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے عمرانی فلسفہ نہ صرف تمام علوم پر محیط اور ان کے حاصلات سے متعلق ہے بلکہ ان علوم کی منطق اور منہاج کی تدوین میں اور ان کے مختلف مظاہرات کے بارے میں نظریہ سازی کے سلسلے میں بھی اہم کردار ادا کرتا ہے۔ اسی طرح وہ اپنی اہمیت اور فوقیت تمام علوم پر قائم رکھتا ہے بلکہ ان کی رہنمائی کی منصبی بھی قبول کرتا ہے۔ ہم بحیثیت جزو اور کل محض عمرانی فلسفہ میں ہی اجتماعیت کے پہلو سے ان محرکات کا مطالعہ کر سکتے ہیں جو فرد اور سماج کی تمام سرگرمیوں اور حیثیات میں اساسی محرکات کی

حیثیت رکھتے ہیں۔عمرانی فلسفہ اپنی کنہ میں اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ خود انسان کا اپنا مظہری وجود۔عہد قدیم کے عمرانی نظریات کی تدوین میں فوق الفطرت قوتوں کی عملداری تھی۔اس عہد کے عمرانی فلسفہ کی اساس ماضی کے انسانی تجربات پر مبنی تھی۔گزرے ہوئے حوادث اور حالات میں ان کا سابقہ طرزِ عمل ان کی فکر کا ہیولائی اعتقاد تھا۔

اس سماج میں ابتدائی گروپ' قبیلہ' ہمسایہ اور دیہات تھے اور ان کی توجہ فرد کی نسبت جماعت کی طرف زیادہ تھی۔وہ عمرانی ارتقاء کے تصور سے نابلد تھے۔ان کا سماجی نظریہ افادی (Utilitarian) اور عملی (Practical) تھا۔زندگی تجزیہ اور تجربہ سے نتائج کے سائنسی استخراج پر مبنی ہونے کی بجائے پند و نصائح اور بزرگوں کے اقوال کی روشنی میں بسر ہوتی تھی۔ان کے معمولات کی سائنسی زاویہ نگاہ' تجزیہ اور تجربہ کی بنا پر مرتب نہیں ہوتے تھے بلکہ توہمات' رسوم و رواج اور خاندانی اور اسلاف کے احکام اور ہدایتوں کی روشنی میں بجالائے جاتے تھے۔ان پر ما فوق الفطرت افکار کا ہجوم رہتا اور وہ روایت پرستی پر سختی سے کاربند رہتے تھے۔[10]

# عمرانی مسئلہ کیا ہے؟

''عمرانی یا سماجی مسائل بنیادی طور پر لوگوں کے درمیان طرح دار تعلقات کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔''[11] سماج کے تمام مسائل عمرانی نہیں ہوتے۔مثلاً زراعت کا مسئلہ عمرانی نہیں۔عمرانی مسئلہ وہی ہوتا ہے جو کہ کسی سماج کے افراد کے درمیان تعلقات کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتا ہے۔جب کسی سماج کے ارکان آپس میں ملتے ہیں تو وہ اپنے تعلقات کی نوعیتوں کو متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ایک مثالی معاشرہ میں کوئی شخص بھی دوسرے کو بلاجواز اور بلاوجہ کچھ نہیں کہہ سکتا۔سماج کا ہر فرد سماج کے مسائل اور اس کو درپیش خطرات کا سامنا کرنے کے لیے اپنی ذمہ داریوں کا احساس کرتا ہے۔اس سماج میں انسانوں کے درمیان تمام تر تعلقات اصولوں کی بنیاد پر طے ہوتے ہیں۔یہ اصول انسانوں کو ان کے مختلف معاملات میں ایک دوسرے سے برتاؤ میں رہنمائی دیتے ہیں۔یہ اصول کسی سماج کی اطلاقی اقدار سے متعلق ہوتے ہیں۔گو کچھ اصول محض معاشرے کے رسوم و رواج پر مبنی ہوتے ہیں۔مثلاً یہ ہمارا اخلاقی فرض ہے کہ ہم اپنے بڑوں کی عزت کریں۔دوسرے اصول آئینی طور پر واضح کیے جاتے ہیں جیسے یہ کہ چوری معاشرے اور ریاست کے خلاف ایک جرم ہے۔اگرچہ رسوم و رواج کے اصول اور آئینی اصول بھی عمرانی زندگی سے قریبی تعلق رکھتے ہیں مگر مخصوص معنوں میں عمرانی مسائل واضح طور پر ان مسائل پر مشتمل ہیں جو کہ تعلقات کے اصولوں سے تعلق رکھتے ہیں۔کسی سماج کے ارکان کے مابین تمام تعلقات بھی اور ان تعلقات کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مسائل عمرانی نہیں ہوتے۔مثلاً ٹریفک کے مسائل انسانی تعلقات کے مسائل تو ہیں مگر وہ عمرانی نہیں ہیں۔عمرانی مسئلہ وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں:

1-لوگ آپس میں کسی قسم کا تعلق قائم کرنے کے خواہاں ہوں۔

2- منظّم سماج کسی ایسے سنجیدہ مسئلہ پر اندیشہ محسوس کرے، جس کی بنا پر اس کے پورے نظام کے درہم برہم ہونے کا خطرہ ہو۔

دوسرے الفاظ میں عمرانی مسئلہ انسانی تعلقات میں وہ مسئلہ ہے جو کہ سماج کے لیے شدید طور پر خطرہ پیدا کرتا ہے اور چیلنج ہموار کرتا ہے اور بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر بہت سے لوگوں کو سوچنے پر مجبور کر دیتا ہے۔ ایک سماج اس وقت عمرانی مسئلہ سے دوچار ہوتا ہے جبکہ لوگوں کے مابین تعلقات میں تعطّل واقع ہو یا وہ کسی ایسے مسئلہ پر متنازعہ صورت میں پڑ جائیں جو کہ ان کے مقاصد اور منازل کی بازیافت میں اہم ہو اور ایسا مسئلہ ان کے مقاصد کے حصول میں ایک رکاوٹ بن کر رہ جائے اور اس طرح وہ مسئلہ لوگوں کو فکری اور ذہنی طور پر انتشار کا شکار کر دے۔

اگر "کسی سماج میں کوئی عمرانی مسئلہ نہیں تو اس کا مفہوم یہ نہیں کہ وہ سماج مثالی ہے یا عمرانی مسائل کی شدت اور زیادتی اس بات کی غماز نہیں کہ کوئی سماج انحطاط کی طرف جا رہا ہے۔"(12) وہ سماج جو ارتقاء پذیری، ترقی اور عمرانی تغیر کے معاملہ میں سست رو ہے یا وہ عمرانی تغیر اور ترقی کی راہ میں رکاوٹیں کھڑی کرتا ہے اور قدامت پسندی، مذہبی، علاقائی اور نسلی تعصبات اور تعلیمی، معاشی، اخلاقی اور ذہنی پسماندگی کی بنا پر قدم قدم پر قدغن لگاتا ہے۔ وہ سماج اتنے ہی کم عمرانی مسائل سے دوچار ہو گا مگر جہاں لوگ خوب سے خوب تر کی خواہش کا اظہار کر رہے ہوں اور سماج کی موجودہ صورتحال سے مطمئن نہ ہوں، ان میں ترقی کی ہر لحظہ آرزو انگڑائی لے رہی ہو۔ وہ سماج ایک ترقی پذیر اور انقلابی سماج ہوتا ہے اور وہاں ہر طرح کی قدغن رفتہ رفتہ شکست و ریخت کا شکار ہوتی چلی جاتی ہیں۔ لوگوں کی آگے بڑھنے کی خواہش معاشرے کے تمام ضوابط کو خواہ وہ مذہبی ہوں، اخلاقی یا سماجی انہیں شکستہ کر دیتی ہے اور معاشرہ فکری اور ذہنی طور پر انتشار کا شکار ہو جاتا ہے۔ ایسی صورتحال میں ہر مسئلہ عمرانی صورت اختیار کر لیتا ہے اور یوں لاتعداد عمرانی مسائل وجود میں آتے ہیں۔ پاکستان کے عوام آزادی کے بعد جس قسم کی صورتحال سے دوچار ہوئے ہیں، ان کے عمرانی تجزیہ کے بعد یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ پاکستان کے عوام مذہب کی روایتی حالت سے مطمئن نہیں۔ لوگ مذہبی اعتقادات کی جدید تعبیر چاہتے ہیں جو کہ ان کے عہد نو کے تقاضے پورے کر سکے لیکن اگر مذہب ایسے تقاضے پورے نہ کر سکے گا تو مذہب ختم ہو کر رہ جائے گا۔ اسی طرح قانون کے وہ ضوابط جو جاگیرداریت، نوآبادیات، سرمایہ داریت، شاہیت اور آمریت کی یادگار ہیں، انہیں بدل ڈالنے کی شدید خواہش کا اظہار ہوتا رہتا ہے۔ معاشی استحصال کی ہر صورت عوام کے اضطراب اور غم و غصہ کا نشانہ بنتی رہتی ہے۔ عوام سیاسی آزادی اور معاشی انصاف کے طالب ہیں مگر مقتدر طبقات کی بالادستی اور ان کا بالجبر عوام کو اس سے تہی کرنا ایک ایسے عمرانی مسئلہ کی نشاندہی کرتا ہے جس نے پوری قومی زندگی کے لیے ایک ہمہ گیر اضطراب کی صورتحال پیدا کر دی ہے کیونکہ عمرانی مسئلہ کی یہ کیفیت ہمارے سماج کے اصولوں، قوانین اور رسوم و روایات کی شکست و ریخت کو جنم دے رہی ہے۔ پاکستانی سماج میں روایت پسند، مذہب اور دیگر عمرانی اداروں کے بارے میں تذبذب اس بنا پر بھی ہے کہ عوام ربع صدی سے مسلسل جبر و اکراہ

اور استحصال کے پنجوں میں جھرجھرا رہے ہیں۔ ایک ایسا سماج جس کے قوانین بے جان ہو رہے ہیں، جس کی ایک نسل سے دوسری نسل تک اقدار کی منتقلی میں تعطل ہو، جس کے تمام ادارے انتشار کی لپیٹ میں ہوں اور سماج کا پورا نظم اپنی اہلیت لوگوں کے مابین تعلقات قائم کر دینے میں کھو دے تو لازمی طور پر ایسے سماج کی حدود ٹوٹنے لگتی ہیں اور افراد ذہنی طور پر بے مائیگی محسوس کرتے ہیں۔ ایسی صورتحال میں عمرانی مسئلہ شدید صورت میں وجود پذیر ہو جاتا ہے۔

کسی قوم کے عمرانی مسئلہ کی تدوین میں اس قوم کے مخصوص مزاج، اس قوم کی تہذیب اور تمدن، رسومات و روایات، اس قوم کے سماجی زندگی کے اصول، وہاں کا پہلے سے موجود سماجی ڈھانچہ، وہاں کے مخصوص اور متعین جغرافیائی حالات، اس کی علاقائی اور نسلی حقیقتوں، اس کے اوامر و نواہی، سماجی گروہ بندیوں، نفسیاتی عوامل اور دیگر اقوام سے ان کے تعلقات کی نوعیتوں کا بڑا ہاتھ ہے۔ کسی بھی قوم کا عمرانی فلسفہ جاننے کے لیے ان عوامل کا مطالعہ اشد ضروری ہے اور عمرانی فلسفہ کی تعریف میں ان تمام پہلوؤں کو شامل کیا جائے گا جن سے کہ اقوام کا عمرانی تشخص ہوتا ہے، لہٰذا عمرانی فلسفہ سے مراد سماجی مظہر کا وہ رویہ ہے جو وہ بحیثیت جز و اور بحیثیت ایک جماعت اپنے مابین مختلف النوع تعلقات کی تدوین میں اختیار کرتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے وہ اپنے مخصوص مزاج، اپنی تہذیب و تمدن، رسومات و روایات، سماجی زندگی کے اصولوں، اپنے قدیمی سماجی ڈھانچہ، اپنے مخصوص اور متعین جغرافیائی حالات، اپنی علاقائی لسانی اور نسلی حقیقتوں، اپنے اوامر و نواہی، اپنی سماجی گروہ بندیوں، اپنے مخصوص نفسیاتی عوامل اور دیگر اقوام سے اپنے تعلقات کی نوعیتوں کو مدنظر رکھتا ہے اور اس طرح وہ اپنا ایک مخصوص عمرانی تشخص قائم کرتا ہے جو کہ اس قوم کا عمرانی فلسفہ کہلاتا ہے۔

## عمرانی تغیر (Social Change)

عمرانی تغیر کی اصطلاح عہد جدید میں حال ہی میں مستعمل ہوئی ہے۔ "اس کا رشتہ عمرانی ارتقاء اور عمرانی ترقی سے ہے۔ عمرانی ارتقاء کا رشتہ اس اعتقاد پر ہے جو کہ حیاتیاتی جبریت (Biological Determination) کے ارتقائی تصورات سے متعلق ہے۔ ترقی کا عام طور پر اطلاق ایک اعتماد یا ایسے معیار سے ہے جو کہ مروجہ اخلاقی پیمانہ سے متعلق ہے۔"[13] اس کا اظہار عمرانی تغیر کی اصطلاح سے کر کے آج کے عہد کے اعتقادات اور اخلاقی اطلاقات سے آزاد عمرانی تغیرات کی ترجیحات سے کیا گیا ہے۔ یہ ہمیں اطلاقی اقدار کی عدم موجودگی کو معروضی اظہار کے ذریعے تجویز کرتا ہے۔ روایتی اور قدیم نظریات عمرانی ارتقاء اور عمرانی تغیر کے مابین بنیادی اختلافی سوال یہ ہے کہ کیا موسمی تغیرات جو کہ آہستہ آہستہ ایک طویل عرصہ میں پیدا ہوتے ہیں، اس کا باعث ہیں۔ اگرچہ یہ سوال بھی نزاعی ہے، تاہم پھر بھی تاریخی ادوار میں موسمی تغیرات یا پیدائشی یا وہبی حیاتیاتی فطرت کے تغیرات کا موازنہ ضروری ہے جو عام طور پر تاریخی تغیرات میں تحلیل کے محرکات کی مطلقیت کی نفی کرتے ہیں۔

ثقافت یا تمدن (Culture) میں تغیر (Change) کا کیا مفہوم ہے؟ تمدن سے مراد کیا ہمارا عمرانی ورثہ (Social Heritage) ہے؟ تمدن ہمارے ماحول اور حالات کا وہ حصہ ہے جو کہ حیوانات اپنی وحشیانہ یا حیوانی حالت میں نہیں رکھتے۔ اگرچہ کچھ حیوان ابتدائی قسم کے تمدنی احساسات کی حد تک ضرور رکھتے ہیں۔ تمدن میں یقیناً کچھ ایسے محرکات ہیں جو انہیں تغیر پذیر نہیں ہونے دیتے مگر ایک تمدنی نظام مجموعی طور پر انقلابی تغیرات کا آئینہ دار ہوتا ہے اور وہ ایک ہی نسل میں بھی ہونا ممکن ہیں۔ تمدن میں کوئی نئی اختراع یا ایجاد بھی تغیر کا باعث بنتی ہے مگر تمدن میں سب سے زیادہ زور آزما تغیر کا جو چیز سبب بنتی ہے وہ تخلیقی قوت ہے۔ کسی خاص تمدنی دائرہ میں عمرانی تبدیلی اختراع یا ایجاد کے سبب سے بھی ممکن ہے۔ خواہ وہ ایجاد تمدن کے اپنے بطون میں ہو یا تمدن سے باہر موجود ہو۔ تمدن میں تغیر کی تفہیم کے لیے اختراع یا ایجاد کو جاننا ضروری ہے کہ وہ کس طرح وجود پذیر ہوتی ہے یا اختتام پذیر ہوتی ہے۔ کسی تمدن میں موجود عناصر کے کسی نئی صورت میں وجود پذیر ہونے کا نام اختراع ہے۔ یہ عناصر ضروری نہیں کہ مادی ہوں۔ وہ تعقلات' تصورات اور اصولوں کی صورت میں بھی ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اولین طور پر صرف خیالات ہی موجود ہوں اور اسی طرح مادی حالات بھی موجود ہوں مگر جب کوئی خیال اور مادی شے آپس میں مل کر کوئی نئی صورت پیدا کرتے ہیں تو ہم اسے اختراع یا ایجاد کہتے ہیں مثلاً فوری اطلاع کا ایک تصور موجود تھا مگر جب وہ مادی صورت اختیار کر کے ممکن ہو گیا تو ٹیلی گراف کی ایجاد ہوئی۔

کوئی خیال یا تعقل (Idea) کی ضرورت یا خواہش کا اظہار ہوتا ہے۔ جیسے کہ عام طور پر معروف ہے کہ ضرورت ایجاد کی ماں ہے مگر ضرورت یا خواہش اس وقت تک کوئی شے ایجاد کرنے سے قاصر ہے' جب تک کہ مادی وسائل موجود نہ ہوں۔ عہد قدیم کا انسان بہت ہی اہم ضروریات رکھتا تھا جس کی بنا پر اس نے کچھ دریافتیں کیں' لہٰذا ضرورت اور خواہش ہی وہ بنیادی شے ہے جو کہ عمرانی تغیرات کا باعث بنتی ہے۔ ایجادات مفید مطلب ہونے کی بنا پر میلان مجتمع (Trend to Accumulate) رکھتی ہیں جس کے نتیجے میں بعض دفعہ متبادل نئی صورت یا کوئی پرانی صورت پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اگر کوئی قدیم صورت مکمل طور پر نئی جگہ لینے والی (Supplemented) ہو تو کسی خاص حالت یا مثال میں وہ مجتمع (Accumulation) نہیں ہوتی۔ اگرچہ ایسا محدود پیمانے پر ہونا ممکن ہے۔ یہ زیادہ تر شاذ ہی ہوتا ہے کہ نئی صورت مکمل طور پر پرانی کی متبادل ہو۔ اکثر جگہ پرانی صورتیں پہلے ہی کسی طرح موجود ہیں اور دنیا میں ایسے بھی تمدنی دائرے ہیں جہاں ابھی تک کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ موجودہ تمدنی عناصر میں تغیر کے باب میں ایجادات کا رجحان فروغ پذیر ہے کہ عمرانی تغیرات ہوں۔ ایجادات کے وجود میں آنے کا مقصد یہی نہیں کہ زیادہ سے زیادہ عمرانی تغیرات واقع ہوں بلکہ ان کا اصل مقصد یہ بھی ہے کہ عمرانی تغیر میں تیزی پیدا ہو۔ ایجادات کے اجماع (Accumulation) سے ماسوا بھی کچھ محرکات عمرانی تغیر کا سبب بنتے ہیں۔ مثلاً ضرورت یا احتیاج ایک بہت بڑا محرک ہے جو کہ ایجادات کو جنم دیتا ہے۔ جنگ میں حریف مخالف کے مقابلہ کے لیے محاربانی آلات درکار ہوتے ہیں۔ مثلاً جنگ عظیم اول اور دوم کے دوران بے شمار

محاربی آلات کی ایجاد ہوئی۔ ایجادات تمدن کے عمل تغیر وارتقاء میں اکثر و بیشتر محدود طور پر ہی اثر انداز ہوتی ہیں لیکن ایسے زمانہ میں جبکہ ایجادات وجود میں نہیں آئی تھیں' عمرانی تغیر کا عمل بہت ہی محدود تھا۔ البتہ جب سے عالمگیر طور پر ایجادات کے وجود میں ایک تواتر آیا ہے' عمرانی تغیرات میں بھی ایک تواتر اور تسلسل موجود ہے۔ بسا اوقات یوں بھی عمرانی عمل کے تغیر میں کمی واقع ہو جاتی ہے کہ عمرانی تغیرات پر اثر انداز ہونے والی ایجادات کی اصل طاقت کم ہو جاتی ہے۔ بعض دفعہ کچھ ایسی ایجادات ہوتی ہیں جن سے عمرانی تغیر بہت تیز ہو جاتا ہے۔ مثلاً ریڈیو' ٹیلی ویژن' سینما اور پریس کی ایجادات نے عمرانی تغیر میں اتنی تیزی پیدا کی جو اس سے قبل کی ایجادات سے کبھی پیدا نہیں ہوئی تھی۔ مثلاً روشنی' فلش لائٹ' لائٹر اور اسی نوع کی دیگر ایجادات نے عمرانی تغیر کے عمل میں کسی قابل ذکر تیزی کو پیدا نہیں کیا تھا۔

انسانی تاریخ کے مختلف ادوار میں بسا اوقات ایسے بڑے بڑے عمرانی تغیرات کے دائرے (Cycles) آتے رہے ہیں جنہوں نے عمرانی تغیرات کے توسط سے نسل انسانی کی ترقی اور ارتقاء میں منفرد کردار ادا کیا ہے اور جن کے بالمقابل دوسرے وقت کے دائرے پر کاہ کی سی بھی حیثیت نہیں رکھتے۔ مثلاً ماضی قریب میں یورپی نشاۃ ثانیہ کا دور' انقلاب فرانس' صنعتی انقلاب' تحریک اصلاح کلیسا کا دور' جاگیرداریت سے سرمایہ داریت کا دور' نوآبادیاتی دور' انقلاب روس کا دور اور ان سب سے قبل رسالت مآب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دور ایسے تاریخی عمرانی تغیرات کے دائرے ہیں جن کی اہمیت عمرانی تغیرات کے نقطہ نظر سے بے مثال ہے۔ ان ادوار کی اہمیت یوں بھی بہت زیادہ ہے کہ عمرانی تغیرات کے ان ادوار میں عرصہ بہت محدود تھا اور اس کے بالمقابل عمرانی تغیرات بڑے واضح' مثبت اور دور رس نتائج کے حامل تھے۔ کسی بڑے عمرانی تغیر کی بے شمار وجوہات ہوتی ہیں مثلاً

1- نئی سرزمینوں کی دریافت

2- نئے تجارتی راستوں کی دریافت

3- کلاسیک لٹریچر کی بازیافت

4- اشیاء کے اور قوت کے مختلف انداز کے استعمالات

5- تاریخی عمل اور تاریخی تضادات

جس طرح تمدنی عناصر متعدد ہوتے ہیں اسی طرح عمرانی تغیرات بھی لاتعداد ہوتے ہیں۔ عمرانی تغیر سماج میں ارتقاء کو جنم دینے کا باعث ہیں۔ جب تک کسی سماج میں تمدنی عناصر موجود نہ ہوں وہاں عمرانی تغیرات وجود پذیر نہیں ہوتے۔ خواہ لوگوں کی صلاحیتیں کتنی ہی تیز کیوں نہ ہوں۔ اسکیموؤں میں عمرانی تغیر اس لیے سست رو نہیں کہ وہ اپنے دماغ کی صلاحیتوں اور اہلیتوں میں کسی سے کم ہیں۔ پاکستان میں بھی عمرانی تغیر کی رفتار اس لیے سست نہیں کہ وہ لوگوں کے ذہن بانجھ ہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ پاکستانی عوام کی دماغی صلاحیتوں اور ذہنی قابلیتوں کو اجاگر کرنے والے تمدنی عناصر

اطمینان بخش حد تک متعدد نہیں جو کہ پاکستانی عوام کی دماغی اور ذہنی اہلیتوں کو بروئے کار لائیں۔ چنانچہ جوں جوں پاکستانی سماج میں تمدنی عناصر تسلی بخش حد تک موجود ہوں گے یہاں عمرانی تغیر میں اسی لحاظ سے تبدیلی آتی چلی جائے گی۔ عمرانی تغیر کی رفتار میں اختلاف کی بنا محض عمرانی ترقی ہی نہیں بلکہ اس کا کسی حد تک انحصار کسی قوم کے عمرانی ورثہ (Social Heritage) پر بھی ہوتا ہے۔ عمرانی ورثہ کسی قوم کی ایجادات اور موجودہ مادی وسائل پر بھی مبنی ہوتا ہے اور یہ عمرانی ورثہ اس قوم کے فلسفہ حیات، نظریہ زندگی، ادب، آرٹ، سائنس، موسیقی، مصوری، مذہب، اخلاقی اقدار، رسوم ورواج، تہذیب وتمدن، سماجی ڈھانچہ، اس کے سماجی اصول، نفسیاتی عوامل، مخصوص اور متعین جغرافیائی حالات، علاقائی عصبیتوں، قومی اوامر ونواہی اور جمالیاتی اظہار کے ممکنہ دیگر ذرائع پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس عہد میں مادی تمدن (Material Culture) میں زیادہ تیزی آئی ہے اور غیر مادی تمدن میں سست روی رہی ہے مگر اجتماعی طور پر اجتماعی عمل میں دونوں میں شدید تیزی واقع ہوئی ہے۔ چنانچہ طبعی علوم اور مادی تمدن دونوں ہی شدید طور پر متاثر ہوئے ہیں۔ اگر ہم تمدن کے مختلف حصوں میں کسی تعلق کے پیدا کرنے میں حق بجانب ہیں تو عمرانی تغیر کسی مستقبل میں شرح سے ہم آگاہ ہو سکتے ہیں اور اس بات کی پیش بینی کر سکتے ہیں کہ مادی تمدن میں کس قدر شدید تغیر رونما ہوگا۔ ایک ایسا تمدن جس کے مختلف حصوں میں واقع ہونے والے تغیر میں کوئی رطب ویابس نہ ہو یا وہ تغیر کی غیر مادی شرح سے غیر متعلق ہو تو اس کے اندر کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوگا مگر چونکہ عمرانی ورثہ کے بہت سے حصے ایک پیچیدہ مشین کی طرح مربوط ہیں، لہٰذا جب سماج کی اس مشین کا کوئی ایک حصہ تغیر پذیر ہوگا تو وہ پوری مشین کو تغیر کی لپیٹ میں لے آئے گا۔ جب سائنس کی ایجادات کی بنا پر زندگی اور حیات بعد الموت جیسے مسائل کے بارے میں نئے نئے تصورات وجود پذیر ہوتے ہیں تب مذہب اور سائنس ایک دوسرے سے قریب تر ہو جاتے ہیں اور معصومیت انبیاء، زمین کی فضا وبقاء، انسانی زندگی کی ابتدا کے بارے میں تصورات میں تبدیلی آجاتی ہے مگر یہ تغیر آہستہ آہستہ آتا ہے اور اس کا اثر خاندان کی زندگی اور معاشی تعلقات دونوں پر پڑتا ہے۔ تمدن کے مختلف حصوں میں دریافتوں اور ایجاداتوں سے مذہب کے اداروں اور خاندان سے متعلق اداروں میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ عمرانی زندگی کے بہت سے تغیرات کا انحصار تمدن کی یا تمدن میں تکنیکی اور سائنسی دریافت پر مبنی ہوتا ہے۔ اس کی ایک معمولی سی مثال خوراک کا ڈبوں میں محفوظ ہونا ہے جس نے عالمی سطح پر خواتین کی خانہ داری کی حیثیت کو بہت متاثر کیا کیونکہ مرد اس معاملہ میں خود کو عورت سے کسی حد تک بے نیاز تصور کرنے لگا۔ انسان کے مادی تمدن میں پچھلی صدیوں میں شدید تغیرات رونما ہوئے ہیں۔ مادی کلچر یا تمدن بسا اوقات غیر مادی تمدن کو متاثر کرتا ہے اور کئی دفعہ غیر مادی تمدن، مادی تمدن کو متاثر کرتا ہے۔ عہد جدید میں عمرانی زندگی مجبور ہے کہ وہ خود کو مادی تمدن کے تغیرات کے مطابق منظم کرے اور عمرانی تغیر مادی تمدن کے تغیر سے خود کو ہم آہنگ کرے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مادی تمدن بھی خود کو عمرانی زندگی کی ضرورتوں کے مطابق ہم آہنگ کرے۔ ان کا یہ تغیر دو طرفہ بھی ہو سکتا ہے۔ دونوں تمدن بھی ایک دوسرے کو متاثر کر سکتے ہیں۔ ان کی آپس میں اس طرح ہم آہنگی سے نئی

عادات، نئے تصورات، نئے تعقلات اور نئے فلسفے، سائنس اور سماج کے تغیرات کے پہلو بہ پہلو جنم لیں گے۔ تمدن کے عمومی مطالعہ سے جب ہم کسی خاص ملک کے تمدن کے خصوصی مطالعہ کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہمارے مطالعہ میں ایسے بے شمار محرکات آتے ہیں جن کا اس تمدن میں عمرانی تغیر پر گہرا اثر ہے۔ کچھ عمرانی تغیر ایسے ہوں گے جو ایک خاص علاقہ کے مزاج کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ایک ایسا خطہ جو تمام علاقوں سے کٹا ہوا ہو۔ وہاں عمرانی تغیر کی رفتار بڑی سست ہوگی مثلاً صحرائی علاقے یا پہاڑوں میں گھرے ہوئے خطے ایسے ہیں جہاں بیرونی تمازت تمدن جلد نہیں پہنچ سکتی اور یہ عمرانی تغیر اس وقت تو اور بھی آہستہ ہوگا جب اس کا رشتہ محض اس خطہ کی اپنی مخصوص ایجادات سے ہوگا۔

## عمرانی تغیر میں مزاحمتیں

کسی ملک یا قوم میں عمرانی تغیر کی راہ میں بے شمار مزاحمتیں ہوتی ہیں۔ گرچہ ہم ان قدغنوں (Barriers) کو یکے بعد دیگرے توڑتے ہی کیوں نہ چلے جائیں۔ پھر بھی ان کے اثرات قوی ہوتے ہیں۔ تغیر کے بے شمار محرکات کا انحصار ایجادات پر ہے کیونکہ ایجادات کسی تمدن کی تمام تر صورتحال کو بدل دیتی ہیں۔ مثلاً آٹوموبائل اور مشینوں کی ایجاد سے کاشت میں گائے، بیل، اونٹ اور بھینس اور سواری میں گھوڑے کے استعمال میں تغیر واقع ہوا۔ مشین، سڑکیں، ریلوے سٹیشن، صنعتیں اور اس نوع کی دیگر ایجادات ایسے محرکات کو وجود میں لاتی ہیں جو مل کر مجموعی جدوجہد سے عمرانی تغیر میں سرعت رفتاری پیدا کرنے کا باعث بنتے ہیں۔ ایسا خطہ جو تمدن کے ان مادی محرکات کو قبول کرتا ہے۔ وہ ان کے اثرات کو بھی اپناتا ہے۔ اسی طرح جمہوریت اور دوسرے نظریات کی قبولیت کے ساتھ بھی کئی عمرانی تغیرات اور تصورات وجود میں آئے ہیں۔ وہ عمرانی تغیرات اتنے ہی حقیقی ہیں جتنی کہ ٹھوس اشیاء یا حقائق۔ کچھ ماہرین تمدنی علوم (Ethnologists) کا دعویٰ ہے کہ مادی تمدن کے اثرات کا نفوذ زیادہ جلد ختم ہو جاتا ہے جبکہ غیر مادی تمدن کا اثر طویل المدت ہوتا ہے مگر ان کے بارے میں قطعیت یا حسیت کا رویہ اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ (14)

1- نفسیاتی عوامل (افراد اور اقوام کا مخصوص مزاج)

2- توہم پرستی اور روایت پسندی

3- مذہبی پابندیاں

4- عمرانی عوامل (جاگیردار اور سرمایہ دار طبقات جو کہ معاشرہ میں مقتدر حیثیت کے حامل ہوتے ہیں اور آمریت خواہ وہ پرولتاریہ ہی کیوں نہ ہو)

5- جہالت

کسی سماج میں عمرانی تغیر پر کسی ایجاد کا اثر فوری نہیں ہوتا بلکہ کوئی ایجاد یا اختراع اپنے نفوذ کے لیے کچھ وقت لیتی

ہے۔ وہ ایجاد جب تک عام برتنے میں نہیں آتی' وہ اپنا اثر قائم نہیں کرسکتی کیونکہ اس کے بالمقابل ہماری متذکرہ مزاحمتیں ہوتی ہیں۔ یہی مزاحمتیں عمرانی تغیر کی راہ میں قوت مدافعت بن کر ابھرتی ہیں اور اس عمل میں اہم رکاوٹیں کھڑی کرتی ہیں۔

## 1۔ نفسیاتی عوامل

افراد اور اقوام کا مخصوص مزاج عمرانی تغیر کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ ثابت ہوا کرتا ہے۔ کسی قوم کا عمرانی ورثہ' اس کا فلسفہ حیات' اس کا نظریہ زندگی' اس قوم کے مزاج کے نفسیاتی عوامل اور افراد معاشرہ کی اپنی سماجی گروہ بندیاں اور علاقائی عصبیتیں ان کے مزاج کی تدوین کرتی ہیں۔ کسی سماج کے افراد اپنی انفرادی اور ذاتی عادات کی بنا پر بعض اوقات عمرانی تغیر کے رخ موڑنے کا باعث بن جاتے ہیں۔ خاص طور پر زبان کے استعمال میں یہ اختلاف اور یہ رکاوٹ واضح طور پر منظر عام پر آتی ہے۔ پاکستانی قوم ہندوؤں سے ہر لحاظ سے مماثلت رکھنے کے باوجود اور ایک نسل اور ایک خطہ سے تعلق رکھنے کے باوصف بھی ان سے ہم آہنگ نہ ہوسکی۔ ایک توحیدی عقیدہ کی مالک قوم ایک غیر توحیدی عقیدہ رکھنے والی قوم سے معاشی اور سماجی نسلی اور لسانی روابط رکھنے کے باوجود بھی منسلک نہ ہوسکی۔ اسی طرح پاکستان کی عمرانی زندگی میں زبان کے اختلاف اور بنگالیوں کے مزاج اور عادات کے فرق کی بنا پر تغیر کی راہ میں شدید مواقع مہیا نہ ہونے کی بنا پر سماجی روابط میں مزاحمتیں پیدا ہوئیں۔ اگرچہ دونوں اقوام مذہبی عقیدہ کے لحاظ سے ایک تھیں۔ ایشیائی ممالک کے لوگ گرم جغرافیائی آب وہوا کی بنا پر یورپی ممالک کی نقالی کے باوجود ان کے مزاج سے ہم آہنگ نہ ہوسکے جس سے ایشیائی معاشرے ایک ایسی ثنویت سے دوچار ہوئے جس نے عمرانی تغیر کی سرعت پذیری کو شدید طور پر متاثر کیا۔

## 2۔ توہم پسندی اور روایات پسندی

یہ بھی عمرانی تغیر کی راہ میں شدید مزاحمت پیدا کرنے کا باعث بنتی ہیں۔ ماورائی قوتوں پر اعتقادات کی بنا پر ادویات کے استعمال کی بجائے تعویذ' جھاڑ پھونک اور دم وغیرہ پر یقین اس کی ایک اہم مثال ہے۔ یہی توہم پسندی زراعت کے شعبہ میں بھی نظر آتی ہے اور زندگی کے دیگر شعبوں میں بھی اس کی کارفرمائیاں نظر آتی ہیں جبکہ ماورائی قوتوں اور مقدر پر شاکر رہنے کے زیر اثر عمرانی تغیر کی افادیت اور اس میں شمولیت سے ہچکچاہٹ محسوس کی جاتی ہے۔ ایسے میں ایجادات ایک مخصوص طبقہ میں پہلے عمرانی تغیرات لاتی ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ صرف ان ہی طبقات میں ان ایجادات سے مستفید ہونے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے اور پھر جب وہ عام ہوتی ہیں تو پھر وہ دیگر معاشرے کے حصوں پر بھی اثر انداز ہونے لگتی ہیں کیونکہ عام لوگ ان نئی ایجادات اور اختراعات کو توہم پرستی کی بنا پر بدعت اور شیطانی فعل قرار دیتے ہیں۔ مثلاً آج سے چند سال قبل ہمارے ملک میں عام لوگ ہی نہیں پڑھے لکھے لوگ خصوصاً کم علم مولوی حضرات

چاند پر انسان کے پہنچنے کو بدعت، ناممکن اور عذاب الٰہی مول لینے کا مصداق تصور کرتے تھے مگر جب امریکہ اور روس کے مصنوعی سیارے انسان کو چاند پر اتارنے میں کامیاب ہو گئے تو سب نے کہا کہ وہ روس اور امریکہ نے کونسا بڑا کارنامہ کیا ہے، یہ تو قرآن میں پہلے ہی درج ہے کہ پوری کائنات انسان کے لیے مسخر کر دی گئی ہے۔ وہ بات جو چند سال قبل نئی اور انوکھی ہونے کی بنا پر توہم پرستی کے ہاتھوں بدعت اور گناہ قرار پاتی رہی، بعد میں خدا کی منشا بن گئی۔

نئی صورت حال کی کامیابی یا ناکامیابی کے بارے میں ایک انہونا خوف اور اپنے ماضی اور اپنی روایات سے ایک جذباتی اور نفسیاتی لگاؤ بھی اس سلسلے میں ایک اہم رکاوٹ کا باعث ہے۔ قومی تعصب مثلاً اپنے مذہب، اپنی زبان، اپنے خطہ، اپنے پرچم، اپنے رسوم و رواج اور علاقائی عصبیتوں، قومی اوامر و نواہی، سماجی اور عمرانی گروہ بندیوں سے رشتہ منقطع کرنا چنداں آسان نہیں۔ ہمارا خاندانی مزاج اور گھریلو دلچسپیاں یا خاندانی تربیت بھی اس سلسلہ میں نہایت اہم کردار ادا کرتی ہے اور وہ عمرانی تغیر کے خلاف مزاحمت کا ایک حصار کھینچ لیتی ہے۔

## 3- مذہبی پابندیاں

مذہب اپنی اصل میں تو تخلیقی عمل کی روح کو کچلنے کی بجائے ترقی دینے اور پروان چڑھانے کا فریضہ سرانجام دیتا ہے مگر مذہب کی موجودہ صورت جو محض اندھے اعتقاد، تعصبات اور اوہام کا ایک گورکھ دھندا ہے، عمرانی تغیر کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ بن کر رہ گئی ہے۔ عہد حاضر میں سماج کے بدلتے ہوئے تقاضوں اور معاشی انصاف کے نئے نظریات کو اپنی وسعتوں میں لینے کی بجائے مذہب ان کے مدمقابل آ کھڑا ہوا ہے اور اہل مذہب کے پاس اپنے ان اقدامات کی کوئی بھی علمی توجیہ نہیں۔ اسلام جو کہ خلقی عنصر کا سوتا تھا، جدید پڑھے لکھے طبقہ میں عیسائیت کے تصور مذہب کی صورت میں منتقل ہو کر رہ گیا ہے اور مذہب اسلام کے قدیم علمبرداروں کی نظر میں اسلام پاپائیت اور گدی نشینی کی شے بن گیا ہے۔ ایک مخصوص طبقہ کی اس پر اجارہ داری اس کی صورت مسخ کر رہی ہے اور وہ نئے تقاضوں کے مطابق رہنمائی کا فریضہ انجام دینے کی بجائے پسپائی پر اصرار کر رہی ہے جس سے مذہب اور اس کے تمام ادارے عمرانی تغیر کی راہ میں مزاحمت بن کر رہ گئے ہیں۔ حالانکہ انہیں عمرانی تغیر کے عمل میں سرعت پیدا کرنی چاہیے۔

## 4- عمرانی عوامل

جاگیرداریت اور سرمایہ داریت کے معاشرہ میں موجود طبقات عمرانی تغیر کے عمل میں عجیب صورتحال کو پیش کرتے ہیں۔ ایک طرف تو وہ صاحب استطاعت اور مقتدر ہونے کی بنا پر عمرانی تغیر کو اپنے اندر قبول کرتے ہیں اور ایجادات کی افادیت سے بھرپور فائدہ اٹھاتے ہیں۔ دوسری طرف وہ معاشرے کے ماتحت اور مقہور طبقات میں عمرانی تغیر

کے عمل کی راہ میں مزاحمت بن کر ابھرتے ہیں۔ امراء اور اصحاب ثروت اپنی املاک اور دبدبہ کے تحفظ کے لیے عمرانی تغیر کو ناممکن بنا دیتے ہیں۔ اس کی مثال پنجاب کے جاگیرداروں سے بہتر نہیں ملتی جو اپنے علاقوں میں سکول اور کالج نہیں کھلنے دیتے تھے تاکہ عوام پڑھ لکھ کر ان کی چیرہ دستیوں اور ان کے ہتھکنڈوں کا اس شعور سے مقابلہ نہ کریں جو تعلیم انہیں بخشے گی اور وہ اس استحصال سے نجات کی جدوجہد نہ کریں جو کہ پاکستان میں وڈیرے، جاگیردار، سردار، چودھری، سرمایہ دار اور خوانین کر رہے ہیں۔ بلوچستان میں سڑکوں کی تعمیر میں سرداروں کی مخالفت بھی اسی قسم کی ہے تاکہ عام لوگوں تک جدید ایجادات کے اثرات نہ پہنچ پائیں۔ اسی طرح قدیم عمرانی ادارے بھی عمرانی تغیر کی راہ میں رکاوٹ بنتے ہیں۔ پاکستان میں شادی کا ادارہ بے جا جہیز اور ناروا رسموں اور رواجوں کے ذریعے جس طرح جنس کے مسائل کو پیچیدہ تر بنا رہا ہے اس سے قدیم عمرانی اداروں کا عمرانی تغیر کے عمل میں کردار سمجھ میں آ سکتا ہے۔

## 5- جہالت

عمرانی تغیر کی راہ میں سب سے اہم اور بڑی رکاوٹ جہالت ہے۔ لوگ لاعلمی کی بنا پر نئی اختراعات اور ایجادات سے مستفید نہیں ہو پاتے۔ جہالت ہی تو ہم پرستی کی بنیاد ہے۔ نئی صورتحال سے ہم آہنگی کی راہ میں ایک انہونا سا خوف موجود رہتا ہے۔ لاعلمی اور جہالت کی بنا پر ہی مقتدر طبقات ان کا بہ آسانی استحصال کر لیتے ہیں۔ تعلیم نہ ہونے کی بنا پر عمرانی شعور پیدا نہیں ہوتا۔ کسی غیر تعلیم یافتہ سماج کے ارکان اپنے معاشرے کے مسائل کا فہم اور ان کے حل کے بارے میں کسی تعلیم یافتہ سماج کے ارکان کی نسبت بہت سست رو ہوتے ہیں اور اکثر وہ نئی صورتحال کو قبول کرنے سے انکار کر کے عمرانی تغیر کی راہ میں مزاحمت بن جاتے ہیں۔ اس کے برعکس تعلیم یافتہ افراد سماج کے عمرانی، معاشی، سیاسی اور دیگر مسائل کا جلد فہم حاصل کر کے عمرانی تغیر کے عمل کو تیز کرنے میں معاون بنتے ہیں۔

# عمرانی تغیر کے محرکات کو تیز تر کرنے والے عوامل

## 1- ایجادیں

ان تمام عمرانی تغیرات کے عمل میں مزاحمتوں کے باوجود ایجادات اپنی افادیت کی بنا پر اور اپنی مخصوص خصوصیات کی وجہ سے متذکرہ تمام حصارات توڑ کر خود اپنا راستہ بنا لیتی ہیں۔ چنانچہ عمرانی تغیر کے عمل میں نئی اختراعات اور ایجادات کی قبولیت میں کچھ ایسی صورتیں ہیں جو کہ معاون بنتی ہیں۔ ایسے ممالک یا افراد جن کی آمدنیاں مسلسل بڑھتی رہیں، وہ عمرانی تغیر کا تیزی سے ساتھ دیتے ہیں اور نئی نئی ایجادات اور اختراعات کو قبول کرتے ہیں کیونکہ ایسے ممالک اور افراد نت

نئے تجربات کرنے اوران کے نتائج قبول کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔

## 2- آبادی

آبادی میں روزافزوں اضافہ بھی عمرانی تغیرات کو قبول کرنے میں معاون ہوتا ہے۔ مثلاً پاکستان جس کی آبادی میں تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے اور معاشی تنگ دستی ہمارے سماجی نظام کو شدید طور پر متاثر کر رہی ہے۔ خواتین کا تعلیم حاصل کرنا' پردہ کے پرانے طریقوں سے بے نیازی' ملازمتوں کے حصول کی جدوجہد' خاندانی منصوبہ بندی' بچت' جہیز اور اسی نوع کی دیگر صورتوں میں اضافہ عمرانی تغیرات میں سرعت پیدا کرنے کا باعث ہے۔

## 3- عمرانی عوامل

کچھ ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ اگر بچوں کو شروع ہی سے عمرانی رسومات کی تربیت نہ دی جائے اور انہیں کسی مخصوص سماجی نظام کا ابتدا ہی سے پابند نہ کر دیا جائے تو وہ عمرانی تغیر قبول کرنے میں زیادہ متحرک ہوں گے کیونکہ ان کی فطرت میں پرانے نظامات سے چپٹے رہنے کی بجائے نئی صورتحال قبول کرنے کا رجحان زیادہ نمایاں ہوتا ہے۔[15] بوڑھوں کی نسبت نوجوان زیادہ تغیر کو قبول کرتے ہیں۔

## 4- معاشی اور وقتی تقاضے

عوامی مزاج یا احساسات' ایجادات اور تحقیق عمرانی تغیر کے عمل کو تیز تر کر دیتے ہیں۔ اس کی مثال 1970ء کے پاکستان میں انتخابات ہیں جب معاشی اغراض اور ضروریات کے تحت روٹی' کپڑا اور مکان کا نعرہ منظر عام پر آیا۔ چنانچہ اس نعرہ کی مقبولیت کے پیش نظر دیگر سیاسی جماعتوں نے بھی عوامی مزاج اور احساسات سے ہم آہنگی اختیار کرتے ہوئے معاشی منصوبے اپنے منشوروں میں شامل کیے جبکہ قبل ازیں معاشی مسائل کو انتخابی منشور میں اتنی اہمیت حاصل نہیں تھی۔ اس نعرہ کی مقبولیت نے پاکستان میں عمرانی تغیر کے عمل میں انقلاب آفریں تبدیلی پیدا کی۔ چنانچہ آج ہمارے سماج کے اراکین معاشی منصوبہ بندی کے لیے جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ استحصال کے خلاف متحد ہو رہے ہیں۔

## 5- سائنس' علوم عمرانی' تحقیق و تجزیہ

عمرانی تغیر کے عمل اور ادوار میں وسعت' مقتدر قوت اور موجود اخلاقی ضوابط میں زوال کے رجحانات پیدا کر دیتی ہے۔ ایسے عمرانی تغیرات کے دوران انسانی تعلقات کی تدوین میں تجربہ' عقل اور علم کو بروئے کار لایا جاتا ہے اور اس

طرح انسانی کردار اور مختلف انسانوں کے مابین تعلقات میں شائستگی کی عنصریت ابھر آتی ہے۔ وہ تمدن جو عمرانی تغیر کے نتیجے میں دب جاتے ہیں۔ وہ طویل المدت عمرانی تغیرات کے دوران مختلف النوع تجربات میں سعی و خطا کے عمل کے نتیجے میں زیادہ نکھر کر اپنی نئی صورتحال سے ہم آہنگی اور توازن پیدا کر لیتے ہیں۔ تب تمدن کے مختلف حصوں میں زیادہ واضح، منضبط اور مربوط رشتہ استوار ہوتا ہے۔ اس طرح ایک منظم سماج یا عمرانی نظام وجود میں آتا ہے۔ عمرانی تغیر کے سلسلہ میں یہ سوال بہت اہم ہے کہ تغیر یافتہ تمدن کی موروثی تمدن سے تسلی بخش ہم آہنگی کیونکر ممکن ہے؟ تاکہ عمرانی نظام مستحکم اور منظم کیا جا سکے۔ اس سوال کا رشتہ ان اقدار سے ہے جن پر کسی ترقی اور تغیر کا انحصار ہے۔ عمرانی تغیر بہتر بھی ہوسکتا ہے اور بدتر بھی مگر اس کا انحصار عمرانی تغیر کے مطالعہ پر ہے جس کے بعد ہی ہم تمدن کے اس پہلو کے بارے میں کوئی رائے قائم کر سکتے ہیں جو کہ موجودہ عہد میں مختلف ایجادات کے وجود کے نتیجے میں ممکن ہو گیا ہے اور اب کسی تمدن کے بارے میں اس کے مطالعہ کے بعد قطعی رائے دی جا سکتی ہے بلکہ کسی حد تک اس کے عمرانی تغیرات کے بارے میں پیش گوئی بھی کی جا سکتی ہے۔

---

## حواشی:

(1) علی عباس جلال پوری، اقبال کا علم کلام ص 14 مکتبہ فنون لاہور، جولائی 1972ء اور مزید دیکھیے ایم ایم شریف کی ہسٹری آف مسلم فلاسفی (انگلش) ص 425 اور پروفیسر سعید شیخ کی "اے اسٹڈی آف مسلم فلاسفی"۔ ص 57

(2) ایضاً، ص 14 (مطبوعہ پاکستان فلاسفیکل کانگریس لاہور، 1962ء (انگلش)

(3) علی عباس جلال پوری، اقبال کا علم کلام۔ ص 14 مکتبہ فنون لاہور 1972ء

(4) کارل مارکس اور اینگلز، منتخب تصانیف کارل مارکس اور اینگلز، دارالاشاعت ماسکو ص 42

(5) "Philosophy from its earliest times has been not merely an affair of the schools, or of disputation between a handful of learned men. It has been an integral part of the life of the community." (Preface, the History of Western Philosophy by Russell.)

(6) Peter Winch, The Idea of the Social Science, London, Routledge and Kegan Paul, New York, Humanities Press. 1960, p.41

(7) Sadiq, K.G. Philosophy of Life, Lahore, 1960, Pakistan Philosophical Congress, pp.16-17

(8) Sadiq, K.G. Philosophy of Life, Lahore, 1962, Pakistan Philosophical Congress, pp.16-17

(9) The Philosophy of B.Russell, ed. Paul Arthur Schilpp, (Russell's Concise Social Philosophy by Eduard C. Lindeman, New York, Tudor Publishing Company. 1951, p.559

(10) Harry Elmer Barnes, An Introduction to the History of Sociology, The University of Chicago, Illinois U.S.A. fifth ed. 1958, p.3

(11) Earl Raab and Gertrude T. Selznick, Major Social Problems, Harper and Row Publishers, New York, Evanston and London, second ed. 1959, p.2

(12) Earl Raab and Gertrude T. Selznick, Major Social Problems, Harper and Row Publishers, New York, Evanston and London, ed. 1959, p.4

(13) Encyclopaedia of the Social Sciences, Editor in Chief Edwin R.A. Seligma, Volume III, The Macmillan Company, 1959.New York, 13th Printing, 1959, p.330

(14) Ibid., p.332

(15) Ibid., p.333

''تاریخ ہمیں مثالوں کے ذریعے فلسفہ پڑھاتی ہے۔''

بائیلنگ بروک

---

''تاریخ کا پینڈولم نظم و تغیر کے مابین حرکت کرتا ہے یعنی اجتماعی نظم اور انفرادی آزادی کے مابین۔''

پروفیسر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
اسلام اینڈ کمیونزم۔ ص193

# فلسفہ تاریخ

یہ انسانی فطرت کا خاصہ ہے کہ وہ اپنے افعال واعمال اور کائنات کے مظاہر میں رابطے کے عقلی جواز کی تلاش کرتی ہے۔ وہ مختلف واقعات کی کڑیوں کو ملاتی ہے۔ مختلف مظاہر کو ترتیب وترکیب کے ذریعے جوڑتی ہے اور انہیں عقلی اور منطقی پیمانوں سے ماپنے کی کوشش کرتی ہے۔ انسانی فطرت کی اس جودت کے باعث مختلف علوم وفنون معرض وجود میں آئے۔ ہر دور کے انسانوں نے مظاہر قدرت کو اپنے اپنے عہد اور اپنی اپنی فکر کے حوالوں سے دیکھا اور ان مظاہر میں علت ومعلول اور منطقی ربط اور عقلی جواز تلاش کر کے تعلیم کے ذریعے مختلف اصول وقواعد کو مرتب کرنے کی کوشش کی۔ مختلف علوم وفنون کے وجود وارتقاء کے پیچھے انسان کی فطرت کے اسی وصف کو عمل دخل رہا ہے۔ وہ علوم طبعی علوم کہلائے جن میں انسان نے مظاہر فطرت کے اسباب وعلل کو جاننے اور سمجھنے کی کوشش کی اور تعلیم کے ذریعے ان کی فطرت جاننے کے بعد اصول وقواعد وضع کیے مگر جن علوم میں انسان جو کہ خود ایک مظہر فطرت ہے' کو سمجھنے اور انسانوں کے انفرادی اور اجتماعی رویوں کو جاننے کی کوشش کی گئی اور اس کوشش کے نتیجے میں اصول تقسیم کے ذریعے اصول بندی کی گئی' وہ علوم عمرانی یا منوالی علوم کہلائے۔ ان علوم میں عمرانیات' معاشیات' سیاسیات اور تاریخ وغیرہ ہیں۔ بعض فلاسفہ نے تاریخ کو بھی طبعی سائنسوں کے پہلو بہ پہلو لا کھڑا کرنے کی کوشش کی مگر انہیں اس بات میں کوئی زیادہ کامیابی یوں نہ ہوئی کہ دیگر عمرانی یا منوالی مضامین مثلاً سیاسیات' معاشیات اور اخلاقیات کی طرح تاریخ کا تعلق بھی چونکہ انسان سے ہے' لہٰذا یہ طبعی سائنس نہیں ہو سکتی۔ البتہ اسے عمرانی سائنس کہہ سکتے ہیں۔ کیر کے نزدیک:

> "یہ (تاریخ) فطرتی یا طبیعیاتی سائنس تو ہرگز نہیں مگر سماجی سائنس کہلانے کی مستحق ہے۔"(1)

اسی طرح ایس ایم جعفر کہتا ہے:

> "بعض لوگ تاریخ کو باقاعدہ سائنس سمجھتے ہیں اور بعض اسے سماجی سائنس کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔"(2)

یہاں چونکہ ہمارا تعلق تاریخ سے ہے' لہٰذا ہم دیگر مضامین کو چھوڑ کر محض تاریخ کو دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ تاریخ کس قسم کا علم ہے تاکہ ہم تاریخ کی نوعیت' فطرت' ماہیت اور تاریخی عمل میں اصول حرکت کو سمجھ سکیں اور اس کے ذریعے

ہم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے فلسفہ تاریخ کو دیگر فلاسفہ تاریخ کے تصورات تاریخ کے تقابلی مطالعہ کی روشنی میں سمجھ سکیں۔ چنانچہ تاریخ انسان کی جملہ انفرادی اور اجتماعی سرگرمیوں کا دفتر ہے جو کہ انسان ماضی میں کر چکا ہے یا وہ سرانجام دے رہا ہے۔ علم تاریخ ان اسباب و علل کو سمجھنے اور بیان کرنے کی بھی کوشش کرتا ہے جو کہ افراد کے عروج و زوال اور کامیابیوں اور ناکامیوں کے محرک بنتے ہیں اور یوں وہ آنے والی نسلوں کو تقابلی مطالعہ کے ذریعے وہ راہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے جس کے ذریعے وہ افراد اور اقوام مزاحمتوں اور نامرادیوں سے بچ کر کامرانیوں اور مسرتوں کو پاسکیں۔ تاریخ میں انسان کے بحیثیت مجموعی ارتقاء کی داستان بھی موجود ہے کہ کس طرح اس نے غاروں سے لے کر موجودہ انسانی تہذیب کے مراکز تک پیش قدمی کی۔ غلامی، ملوکیت، استبداد اور جہالت سے کس طرح آزادی، جمہوریت، اختیار اور علم کی طرف قدم بڑھائے۔

تاریخ کے لفظ کا مادہ (Tosopetiv) ہے جس کا یونانی میں مطلب تفتیش و تحقیق ہے۔ انگریزی میں اس کا متبادل لفظ ہسٹری (History) ہے جبکہ عرب میں "اخبار" اور "تاریخ" دو متبادلات ہیں۔

"عرب میں لفظ تاریخ کو استعمال خواہ کسی صورت میں کیا جاتا تھا لیکن خصوصی طور پر اس سے مراد دستاویزات کا سلسلہ وار جدول کے لحاظ سے مرتب کرنا ہوتا تھا اور جس پر ہر بار باقاعدہ سال و ماہ کا اندراج ہوا کرتا تھا۔"(3)

سر چارلس رومن لفظ تاریخ کے بارے میں کہتا ہے:

"میرا خیال ہے کہ لفظ تاریخ محض انسان کی ظاہری حالت سے ہی تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کا تعلق تو انسان کی ان سرگرمیوں سے ہے جنہیں ہماری تحقیق کا موضوع ہونا چاہیے۔"(4)

کینتھ برک کے الفاظ میں:

"تاریخ سے ہماری مراد افراد کی ابتدائی معاشرتی زندگی کی سیاسی سرگرمیوں کی کہانی ہے۔"(5)

معروف یونانی مورخ ہیروڈوٹس نے تاریخ کی صدیوں قبل جو تعریف کی تھی، وہ آج بھی نہایت اہمیت کی حامل ہے جس میں اس نے کہا تھا کہ تاریخ انسانی سرگرمیوں، واقعات اور حالات کے مطالعہ سے صداقت کی یافت کا علم ہے یعنی ہم تاریخ کے مختلف پہلوؤں کے مطالعہ سے حق و صداقت کی جستجو کرتے ہیں۔

"تاریخ سے مراد تلاش حق ہے۔ یہی اس کا مفہوم ہے۔"(6)

جیسا کہ ہم قبل ازیں کہہ چکے ہیں انسان کی فطرت ہے کہ وہ ہر شے کی وجہ یا سبب تلاش کرتا ہے اور اس کے بارے میں عقلی جواز ڈھونڈتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنے طرز عمل میں کچھ قواعد اور ضوابط رکھتا ہے اور ان ہی قواعد اور ضوابط کی بنا پر وہ عقلی جواز ڈھونڈنے کا طرز عمل اختیار کرتا ہے اور یہیں سے تاریخ کے مضمون کا ظہور ہوتا ہے۔ چنانچہ

مانٹیسکو (Montesquieu) کے مطابق:

''انسان کا طرزِ عمل ہمیشہ چند اصولوں اور قوانین پر مبنی رہا ہے جسے اس نے قانون فطرت سے اخذ کیا ہے۔ جب ہم انسان کے اس رویہ یا طرزِ عمل پر غور کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ بعض تو یہ معاشی حالات کی وجہ سے رونما ہوتے ہیں۔ بعض اوقات سیاسی وجوہ کی بنا پر ہوتے ہیں اور بعض اوقات ان کی بنیاد نفسیاتی عوامل پر مشتمل ہوتی ہے لیکن یہ ایک تسلیم شدہ اصول ہے کہ تاریخ ماضی کے ان واقعات پر مشتمل ہے جو کہ بالترتیب تسلسل سے علت اور معلول پر مبنی ہیں۔''(7)

جی ہوزنگ تاریخ کو انسانی تہذیب کے ماضی کا عکس دکھانے والا آئینہ قرار دیتا ہے۔ اس کے اپنے الفاظ میں:

''تاریخ ایک ایسا آئینہ ہے جس سے ماضی کی تہذیب کا عکس نظر آتا ہے۔''(8)

کارلائل اس کے برعکس انسانی تاریخ کو محض عظیم ہستیوں کی سوانح تک محدود کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ:

''تاریخ بڑی بڑی ہستیوں کی سوانح حیات کے مجموعہ کا نام ہے۔''(9)

معروف برطانوی فلسفی لارڈ برٹرینڈ رسل کے خیال میں:

''تاریخ صرف اس بات کا جواب ہے کہ اس کائنات میں واقعات کیسے رونما ہوئے ہیں۔''(10)

ان مختلف تعریفوں کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ تاریخ بساط ماضی میں انسان کی انفرادی اور اجتماعی سرگرمیوں کا مطالعہ کرتی ہے۔ وہ واقعات و علل کا مشاہدہ اور تجزیہ کرتی ہے اور یوں وہ انسان کی حال اور مستقبل کی انفرادی اور اجتماعی سرگرمیوں پر شعوری یا لاشعوری طور پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اس طرح تاریخ ہمیں ماضی کے مطالعہ، مشاہدہ اور تجزیہ کے بعد بہتر انسانی سماج کی تشکیل کی امنگ اور عمل سے نوازتی ہے۔ فلسفہ تاریخ کے ایک اور عالم Gowronski کے نزدیک بھی تاریخ کا مقصد محض ماضی کے واقعات کو ترتیب سے بیان کرنا ہی نہیں اور جیسا کہ کارلائل کا خیال تھا، محض عظیم آدمیوں کے کارناموں کا ریکارڈ رکھنا اور انہیں بیان کرنا ہی نہیں بلکہ اس سے ماسوا تاریخ کا ایک بنیادی اور ادنیٰ مقصد واقعات کی چھان پھٹک، تجزیہ اور تنقید کر کے افراد اور اقوام اور ان ہی کے حوالہ سے تہذیب و ثقافت کے عروج و زوال کے اسباب و علل کی تفہیم ہے اور بہتر مستقبل کی تخلیق کے لیے ان سے حصول رہنمائی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:

''تاریخ میں ہم ماضی کے واقعات کو موجود علم کی روشنی میں تنقیدی و تحقیقی میزانوں پر پرکھ کر واقعات کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ لگاتے ہیں اور ماضی کی ان غلطیوں کی نشاندہی کرتے ہیں تا کہ مستقبل میں ان کا اعادہ نہ کیا جائے۔ یہیں سے ہمیں مطالعہ تاریخ کا جواز ملتا ہے۔''(11)

اس کا واحد سبب یہ ہے کہ محض انسان کی فطرت میں ہی عقلی جواز کو تلاش کرنا اور واقعات کے اسباب و علل پر غور

کرکے نتائج حاصل کرنا اور تعلیم کے ذریعے عمومی قوانین وضع کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ آر کی اس حقیقت کا اظہار یوں کرتا ہے کہ:

''ہم جانتے ہیں کہ انسانی واقعات کا مطالعہ اس لیے کرتے ہیں کہ آدمی (انسان) ایک ایسا جاندار ہے جو سوچ کا مادہ رکھتا ہے اور اپنے افعال کی وجوہات رکھتا ہے۔''(12)

سوچ کے اس مادے کی بنا پر انسان جب اپنے ماضی کی طرف نگاہ ڈالتا ہے تو اسے مختلف واقعات اور ان کی وقوع پذیری میں علت و معلول کا ایک سلسلہ دکھائی دیتا ہے اور وہ ان واقعات کے نتائج کو منطقی طور پر مربوط دیکھتا ہے اور اس سے مختلف واقعات کا جواز تلاش کرتا ہے۔ تاریخ کے اس پہلو کا مطالعہ کرتے ہوئے انگریز قانون دان بائیلنگ بروک نے کہا تھا کہ:

''تاریخ ہمیں مثالوں کے ذریعے فلسفہ پڑھاتی ہے۔''(13)

بائیلنگ بروک کے مطابق اگر تاریخ ہمیں مثالوں کے ذریعے فلسفہ پڑھاتی ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس فلسفہ کی نوعیت کیا ہے اور تاریخ کس قسم کا فلسفہ پڑھاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تاریخ مختلف مثالوں' واقعات یا اپنی آیات تاریخ کے ذریعے ہمیں افراد اور اقوام کے ارتقاء و ترقی اور عروج و زوال سے آگاہ کرتی ہے اور ہم افراد اور اقوام کے عروج و زوال کی ان داستانوں کی مفرد مثالوں سے کلیت کی طرف استقراء کے ذریعے آتے ہوئے استقرائی زقند لگاتے ہوئے تعمیم کرتے ہیں۔ چونکہ اس استقرائی زقند اور تعمیم کی بنیاد قانون یکسائی قدرت اور قانون علت و معلول پر ہے'(14) لہٰذا ان مفرد مثالوں سے کلیت وضع کرتے ہوئے تاریخ یہ کہتے ہوئے حق بجانب ہے کہ انسانی مظہر کے مختلف رویوں پر بھی ان کلیات کا اطلاق ہوتا ہے اور عروج و زوال اور ترقی و ارتقاء کے جو قوانین ایک قوم یا چند اقوام کے مطالعہ سے یا چند تہذیبوں کے مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ یہ کلیات پوری دنیا کی موجودہ قبل ازیں اور آئندہ اقوام کی ترقی و ارتقاء اور عروج و زوال کے لیے بھی حتمی اور بدیہی ہیں۔ چنانچہ تاریخ کا مدار اس حقیقت کے مطالعہ پر ہے کہ افراد یا اقوام یا تہذیبوں کی ترقی و ارتقاء اور عروج و زوال اتفاقات پر منحصر نہیں بلکہ اس کے لیے قوت محرکہ فراہم کرنے والے چند بنیادی قوانین ہیں جو کہ انسانی عروج و زوال میں بہرحال اپنا کردار سرانجام دیتے ہیں۔ تاریخ کے بارے میں اس تصور کو انسان نے اپنے ارتقاء کے آغاز میں جان لیا تھا۔ پروفیسر عبدالحمید صدیقی رقمطراز ہیں کہ:

''انسانی ارتقاء کے آغاز میں ہی انسان کائنات میں تاریخی واقعات کی قوت محرکہ کے بارے میں ''اتفاق'' کے تصور کے خلاف تھا(15) اور اس نے اس امر کی کوشش کی کہ کچھ ایسے قوانین کا تعین کرے جن کا اظہار ممکن ہے۔''(16)

اتفاق کے تصور کو تاریخی واقعات کسی وقوع پذیری کے عمل سے خارج کرنے کے بعد اس امر کی ضرورت باقی

رہتی ہے کہ اگر ترقی وارتقاء اور تاریخی واقعات کی وقوع پذیری اتفاق پر موقوف نہیں تو پھر اس کی حرکت کا سبب کیا ہے اور ترقی وارتقاء کے اس سلسلہ کی پشتبان کون سے ابدی اور بدیہی اصول ہیں جن پر واقعات تاریخ کی فطرت متحرک ہوتی ہے۔ فلسفہ تاریخ کا جواز ان ہی سوالوں کے جوابات کی تلاش پر منحصر ہے اور وہ ان سوالات کے جوابات کی تدوین حال کو حذف کرتے ہوئے ماضی کے گہرے تجزیہ کے ذریعے مستقبل کی تعمیر میں منہمک نظر آتا ہے۔ میکس نارڈو لکھتا ہے کہ:

"تاریخ ان قوانین کی دریافت ہے جو واقعات کو متحرک کرتے ہیں اور اس عمل کے معانی کی تلاش کرتے ہیں جس پر کہ وہ عمل کرتا ہے اور جو ماضی کے واقعات میں ایک منطقی نظم تلاش کرتا ہے۔ اس میں وہ حال کو حذف کرتے ہوئے مستقبل کی طرف قدرے رہنمائی دیتا ہے۔"(17)

اس طرح فلسفہ تاریخ نے تاریخی واقعات کی تحریک کے بارے میں جو سوال اٹھایا ہے' اس کی دو جہتیں ہیں ایک تو یہ ہے کہ:

1- تاریخی واقعات کی ظہوری پذیری کس طرح ہوتی ہے یا یہ کہ یہ واقعات کیسے وجود پذیر ہوتے ہیں۔ ان کی صورت اور ماہیت کس طرح کی ہوتی ہے اور ایک واقعہ سے دوسرا واقعہ کیسے اور کن معانی میں اور کس طرح مختلف ہوتا ہے۔ اسے ہم تاریخی واقعات کی ظہور پذیری کا صوری رخ کہہ سکتے ہیں یعنی کہ جس میں ہم تاریخ کے واقعات کی وقوع پذیری کا خارجی یا صوری پہلو دیکھتے ہیں کہ ان کی صورت اور نوعیت کیسی ہوتی ہے کیونکہ کسی واقعہ کے صوری پہلو سے ہی اس کی اس علت یا داخلیت اور مادیت کے پہلو کا تعین ممکن ہوتا ہے۔

2- تاریخی واقعات کی وقوع پذیری کا دوسرا پہلو مادی یا داخلی یا علتی ہے جس میں ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی واقعہ کیوں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اس کی علت کیا ہے۔ اس کے محرکات کون کون سے ہیں اور کن اسباب پر اس کی اٹھان یا اساس رکھی گئی ہے۔

ان دونوں سوالات کا گہرا تعلق انسانی ارتقاء کے قوانین سے ہے اور یہی دو سوالات فلسفہ تاریخ کی صورت گری میں اہم کردار کے حامل ہوتے ہیں۔ ان دونوں سوالات کی بنا بھی ان دو مفروضوں پر ہے کہ ایک تو یہ کہ انسانی زندگی لغو اور بے غایت نہیں بلکہ یہ کسی مفہوم کی حامل ہے اور دوسرے یہ کہ واقعات تاریخ کا عمل کسی قانون کا تابع ہے خواہ وہ قانون داخلیت پر مبنی ہو خواہ خارجیت پر یا واقعہ کے ظہور میں دونوں ہی پہلوؤں کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ پروفیسر مظہر الدین صدیقی واقعات تاریخ کے ارتباط اور ان کے کسی ایک قانون پر متشکل ہونے کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

"واقعات تاریخ میں ایک تسلسل وحدت اور باہمی ربط و علاقہ ہے اور تاریخ بے ربط اور بے معنی واقعات کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس کا ہر واقعہ اپنے پیش رو واقعات سے تشکیل پاتا ہے۔ علت و معلول کے طبعی قانون کی طرح عالم تاریخ میں بھی اسباب ونتائج کا قانون کام کرتا رہتا ہے۔ البتہ

طبعی فطرت کے واقعات مادہ یعنی بے جان اشیاء کے خواص وصفات سے ظہور پذیر ہوتے ہیں اور عالم تاریخ کے واقعات انسان کی اجتماعی فطرت سے پیدا ہوتے ہیں۔''(18)

طبعی فطرت کے واقعات اور تاریخی واقعات کے اختلاف نے ہی تاریخ کو طبعی سائنسوں سے نکال کر معنوالی سائنس کی حدود میں داخل کیا ہے۔(19)

مگر اس اختلاف کے باوجود تاریخ میں بھی اسباب ونتائج اور علت ومعلول کے اسی قانون کی کارفرمائی ہے جس کی وسعت میں عالم طبعی سویا ہوا ہے۔ یہ قانون سب کو محیط کیے ہوئے ہے۔ اس قانون کی یافت پر انسانی حیات کا تمام تر ڈھانچہ متشکل ہو کر بار آور ہو سکتا ہے۔

''تاریخ اور فطرت دونوں ایک ابدی قانون کے زیر فرمان اور محکوم وتابع ہیں۔ اگر اس قانون کو انسان دریافت کرے جو یہ حوادث فطرت اور انقلابات تاریخ میں کارفرما ہے اور پھر اس کی روشنی میں اپنے طرز فکر، طرز حیات اور عملی روش کو بدل دے تو وہ طبعی فطرت اور اجتماعی فطرت دونوں سے مطابقت پیدا کر سکتا ہے اور اپنی دنیوی زندگی میں کامیاب وبامراد ہو سکتا ہے۔''(20)

فلسفہ تاریخ میں تمام فلاسفہ تاریخ اس امر پر متفق ہیں کہ تاریخ کسی حرکت اور تاریخ کا تمام تر عمل کسی ایک قانون یا قوانین کے تابع ہے۔ ماضی میں بھی تاریخ اپنے اس اصول حرکت کے تحت متحرک تھی اور آج بھی ان ہی قوانین یا قانون کے تحت عمل پیرا ہے۔ یہ قانون کیا ہے؟ اس کے بارے میں فلاسفہ میں اختلاف ہے۔ فلسفہ تاریخ میں سب سے بنیادی سوال یہ رہا ہے کہ تاریخ کا قانون حرکت کیا ہے؟ کیا تاریخ کا عمل افراد کا مرہون منت ہے یا افراد تاریخی عمل کی جبریت میں محصور ہیں۔ افراد وہی کچھ ہیں جیسا کہ تاریخی عمل انہیں متشکل کرتا ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا نقطہ نظر اس باب میں یہ ہے کہ تاریخی عمل ہمیشہ بڑے انسانوں کا مرہون منت رہا ہے۔ انسانی ارتقاء اور تاریخ کا رخ متعین کرنے میں عظیم اور عہد ساز شخصیتوں کی انفرادی کوششوں کو دخل رہا ہے۔ برنارڈ شاہ نے بھی کہا تھا کہ:

''تمام تر انسانی ترقیوں کے پیچھے کارفرما قوت غیر معمولی انسانوں کی رہین منت رہی ہے۔''(21)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک فرد تاریخی عمل کی جبریت کی صلیب اٹھائے ہوئے نہیں بلکہ تاریخ انسانی کے ہر اہم موڑ پر عظیم اور بڑے انسانوں نے حالات کا دھارا بدلنے کے لیے اپنی انفرادی کوششوں سے کام لیا ہے، وہ کہتا ہے کہ:

''تاریخ میں اس بات کی بے شمار مثال موجود ہیں کہ افراد نے تاریخ کا دھارا بدل دیا ہو اور انسانی کوششوں نے مرے ہوئے تمدنوں کو اپنی ذاتی اور انفرادی کوششوں سے حیات نو بخشی ہو۔''(22)

حکیم صاحب اپنی کتاب ''کمیونزم اور اسلام'' میں ایسے متعدد افراد کی مثالیں دیتے ہیں جنہوں نے معاشرے اور سماج کے نظام اور لگے بندھے طریق کا ساتھ دینے سے انکار کیا اور اس کی راہ میں تمام صعوبتیں اٹھائیں اور اپنے عزم کی قوت اور کوشش پیہم سے تاریخ کا دھارا بدل کر رکھ دیا۔ ان میں وہ ہومر کی مثال دیتے ہیں اور اپنے زمانے میں اس کی کسمپرسی کا نقشہ یوں کھینچتے ہیں کہ:

> ''سات شہروں نے ہومر کی موت پر آپس میں جنگ و جدل کی۔ ان شہروں نے جہاں کہ تا زیست اسے سر چھپانے کو سایہ دیوار تک میسر نہ آیا اور یہ وہی شہر ہیں جہاں ہومر زندگی بھر روٹی کے چند ٹکڑوں کے لیے دربدر ٹھوکریں کھاتا رہا۔''(23)

ایک ہومر پر ہی کیا موقوف' ان عظیم لوگوں کو زہر کے پیالے سزا کے طور پر دیے گئے' قتل ہوئے' جلاوطن ہوئے اور ان پر مقدمے چلے۔(24) اشتراکیوں یا مارکسیوں کا انسان کو پیداواری حالات یا تاریخ کا ثمر (Product) کہنا حقیقت سے بعید ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کسی فرد کا وجود اپنے سماج اور معاشرتی ماحول سے متاثر ہوتا ہے مگر اس کی تمام شخصیت کو معاشرے تک ہی محدود کر دینا قرین صداقت نہیں۔ بقول میکویر:

> ''یہ نقطہ نظر خلاف انصاف ہے جو کہ فرد کے بطور ایک عمرانی ہستی کے بارے میں اختیار کیا گیا ہے جس طرح عمرانی معاہدہ کا نظریہ انسان کی عمرانی فطرت کے ساتھ انصاف نہ کر سکنے کے باعث فیل ہو گیا ہے۔ یہ کہنا ایک مغالطہ ہے کہ محض سماج فرد کی زندگی کے تمام پہلوؤں کی تشکیل کرتا ہے اور ہمارا شعور سوائے عمرانی شعور کے مظہر کے کچھ نہیں۔ ہمیں اس کا جواب یوں دینا ہے کہ یہ ہم ہی ہیں جو کہ سماج کو تشکیل دیتے ہیں۔ یہ انسانی فکر کو گمراہ کرنے کے مترادف ہے کہ ہم سماج کے ساتھ یوں متعلق ہیں جیسے درخت کے ساتھ پتے یا بدن کے ساتھ خلیے۔ یقیناً سماج کا اس وقت کوئی مفہوم نہیں جب تک کہ افراد اس کے ساتھ متعلق نہیں۔''(25)

اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ انسان خود ایک ایسا جزو ہے جو کہ اپنی خودی رکھتا ہے اور اپنا ایک منفرد وجود بھی اور وہ اس وجود کا اظہار تمام تر بندشوں اور مزاحمتوں کے باوجود پوری جرأت اور قوت سے کرتا ہے۔ احتیاجات اور مجبوریاں اس کے پاؤں کی زنجیر بننے کی بجائے اس کے اندر اظہار کی آگ کو تیز کرتی ہے۔ مارکسیوں نے انسان کے بارے میں مغالطہ کیا جبکہ انہوں نے انسانوں کو محض سماجی حالات کا آفریدہ قرار دے دیا اس لیے کہ:

> ''انسان محض احتیاج کے سمندر پر تیرتے ہوئے صدف ہی نہیں ہیں جو کہ حالات کی لہروں کے ساتھ ہچکولے کھا رہے ہیں اور وہ وقت کے تھپیڑوں کے ساتھ ساتھ اِدھر اُدھر جا رہے ہوں۔ انسان میں شعور' امنگ اور قوت اختیار ہے۔ وہ اپنے ذاتی مفاد کے لیے صورتحال کو استعمال کر سکتا

ہے۔ چنانچہ انسانوں پر عمل درآمد کے قوانین مختلف ہیں جو کہ آزاد ارادہ کے تابع ہیں اور وہ ان قوانین سے مختلف ہیں جو کہ انسان کے حیاتیاتی پہلو پر لاگو ہوتے ہیں۔''(26)

مارکس اور اینگلز دونوں نے انسانی حیات کا یہ پہلو نظر انداز کر دیا ہے کہ انسان' انسان ہے محض ایک حیوان نہیں۔

''مادہ ریاضی اور میکانکس اصولوں سے رہنمائی پاتا ہے۔ پودے کی زندگی اصول افزائش سے تحریک پاتی ہے اور حیوانی زندگی جبلت سے رہنمائی پاتی ہے مگر جب انسانوں کا معاملہ آتا ہے تو اس میں ذہن کا سوال پیدا ہو جاتا ہے اور ہم جبلت سے عقل کی طرف پیش قدمی پاتے ہیں۔ پھر عقل کے ساتھ بھی ایک اور تحیر کن خصوصیت انسان میں موجود ہے اور وہ ہے آزادی ارادہ۔''(27)

تاریخی عمل کی تحریک سماجی یا تاریخی حالات کی آفریدہ نہیں بلکہ جیسا کہ خلیفہ عبدالحکیم کہتا ہے عظیم افراد اور جیسا کہ برنارڈ شا کے الفاظ ہیں' غیر معمولی یا غیر معقول افراد کا رہین منت ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے ہمیں تاریخ کی مختلف تعبیرات مثلاً تاریخ کا عضویاتی تصور' مثالیاتی تصور اور مادی تصور کو سمجھنا ہوگا اور پھر اس کی روشنی میں حکیم کے نقطہ نظر کی معروضی صداقت کا تعین کرنا ہوگا۔ چنانچہ ذیل میں ہم تاریخ کی ان مختلف تعبیرات سے بحث کرتے ہیں۔

ڈی بوئر نے اپنی کتاب ''تاریخ فلسفہ اسلامی'' میں لکھا ہے کہ:

''یہ مسلمان ہی تھے جنہوں نے تاریخ نگاری کو ایک باقاعدہ فن کی صورت دی اور محض وقائع نگاری سے بلند ہو کر تاریخ کو ایک مسلسل عمل کے طور پر دیکھا اور اس میں علت و معلول کے قوانین مرتب کر کے فلسفہ تاریخ کی بنیاد رکھی۔ مسلمان علماء و حکماء کی تاریخی میدان میں دلچسپی فلسفہ' منطق' ریاضی اور بعض دیگر عقلی علوم کی مانند یونانی ثقافت کے اثرات کی مرہون منت نہیں ہے۔ خود یونانیوں کے ہاں فلسفہ تاریخ جیسی کوئی شے موجود نہ تھی۔ سبھی لوگ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ ابن خلدون ہی تھا جس نے اول اول فلسفہ تاریخ کو ایک باقاعدہ طبعی عمل کے طور پر دیکھا اور اس کے قوانین مرتب کرنے کی کوشش کی۔''(28)

اس کی وجہ جیسا کہ علامہ اقبال نے ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' میں لکھا ہے' یہ تھی کہ:

''قرآن حکیم نے تاریخ کی اہمیت کو واضح الفاظ میں ایک سے زیادہ مرتبہ قبول کیا ہے۔''(29)

اور مزید یہ کہ اہل اسلام کی تاریخ میں دلچسپی کا سبب یہ تھا کہ

''قرآن حکیم جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں تاریخی واقعات کا کوئی مقدس مرقع نہیں' تاہم اس میں جا بجا اقوام گزشتہ کے عروج و زوال کے اسباب کا ذکر اور تجزیہ کیا گیا ہے۔ قرآن نے تاریخ کو ایام اللہ سے تعبیر کیا ہے۔ اور اسے علم کا ایک سرچشمہ ٹھہرایا گیا ہے۔''(30)

مسلمانوں میں فلسفہ تاریخ کا سب سے گہری بصیرت اور علم کا مالک ابن خلدون تھا جو نہ صرف کہ مسلمانوں کا فلسفہ تاریخ میں پیشرو ہے بلکہ یورپ اور دیگر دنیا کے فلاسفہ تاریخ بھی اسے اپنا امام تصور کرتے ہیں۔ ابن خلدون کا فلسفہ تاریخ ''عضویاتی تصور''(31) پر مشتمل ہے اور وہ اس نظریہ میں اسپنگلر اور ٹوئن بی کا پیشرو ہے۔(32) ابن خلدون قوم کو ایک نامیاتی جسم کی طرح قرار دیتا ہے اور اس تصور کا حامی ہے کہ:

''معاشرتی زندگی انسانی زندگی کی نقالی ہے جس طرح انسان پر بچپن، جوانی، بڑھاپا اور موت وارد ہوتی ہے۔ اسی طرح سماج بھی ان ہی ادوار سے گزرتا ہے۔''(33)

محمد حنیف ندوی ابن خلدون کے اس معاشرہ اور تاریخ کے نامیاتی تصور کے بارے میں لکھتے ہیں کہ ابن خلدون کے نزدیک معاشری ارتقاء خارجی نہیں بلکہ داخلی ہوتا ہے اور ان ہی داخلی اثرات کے باعث معاشرہ نامیاتی جسم کے مراحل سے گزرتا ہے۔

''معاشرہ وریاست کی بقاء وفنا کے اصول یا عوامل کہیں باہر سے لا کر عائد نہیں کیے جاتے بلکہ ہر معاشرہ خود اپنی فطرت اور مزاج میں ان قوانین اور عوامل کا حامل ہوتا ہے۔ وہ قوانین اور عوامل خود اس کی تعمیر میں مضمر ہوتے ہیں جو اس کی نشوونما، ارتقاء اور اضمحلال وفنا کے مرحلوں سے گزرنے پر مجبور کرتے ہیں۔''(34)

مزید یہ کہ:

''معاشرہ یا ہیئت اجتماعی اسی طرح فطرت کا کرشمہ ہیں جس طرح تمام نامی اور زندہ حقیقتیں ہیں اور ان پر اس نہج اور اسلوب فطرت کے قوانین کا اطلاق ہوتا ہے جس طرح دوسری زندہ اشیاء پر ہوتا ہے۔ معاشرہ اور تاریخ انسانی کے بارے میں یہی وہ معروضی اور سائنسی اسلوب فکر ہے جس کی بدولت ابن خلدون، کومٹے، ہیگل، مارکس یا اسپنگلر کے افکار کا پیشرو ثابت ہوتا ہے۔''(35)

ابن خلدون سماج اور قوم کو بھی ایک نامیاتی جسم کی طرح قرار دیتا ہے۔ ابن خلدون کے انسانی تاریخ اور انسانی سماج اور قوم سب پر نامیاتی اطلاق نے وسیع پیمانے پر یورپی فلاسفہ تاریخ وسیاست کو متاثر کیا۔ ان میں جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے۔ ہیگل، مارکس، اسپنگلر اور ٹوئن بی جیسے مفکرین شامل ہیں۔ ابن خلدون کا خیال تھا کہ:

''معاشرتی زندگی انسانی زندگی کی نقالی ہے جس طرح انسان پر بچپن، جوانی، بڑھاپا اور موت ہوتی ہے اسی طرح سے معاشرہ بھی ان ہی ادوار سے گزرتا ہے۔''(36)

ابن خلدون کے خیال سے معاشرہ یا تاریخ کا سماج کے حوالہ سے زوال تب ہوتا ہے

''جب انسان یا معاشرہ قانون فطرت سے الگ ہو کر تعصب ولالچ اور خودغرضی کے جال میں

پھنس جاتا ہے تو وہ ایک ایسے مرض کا شکار ہوتا ہے جسے حرص کہتے ہیں اور یہ مرض معاشرہ میں زہر آلودہ اثرات پیدا کر کے اس کو مکدر کر دیتا ہے جو معاشرہ کو تباہ و برباد کر ڈالتی ہے۔''(37)

یعنی معاشرہ کی بربادی یا تاریخ میں حرکت کے رکنے یا سست ہونے کا سبب یہ ہے کہ کسی سماج یا معاشرہ کے افراد اعلیٰ نصب العین اور اپنی قومی عصبیت سے قطع نظر کر کے خود غرضی اور لالچ میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ پھر یہ معاشرہ جب تعمیر کی طرف بڑھتا ہے تو تاریخ کے عمل میں تیزی اور حرکت آتی ہے اور کوئی قوم یا سماج نئی قدروں کی تخلیق کر کے نئی زندگی اور طاقت حاصل کرتی ہے۔ ابن خلدون کے مطابق:

''اس تباہ شدہ معاشرہ سے ایک نیا معاشرہ جنم لیتا ہے جو انہی ابتدائی معاشرتی اصولوں پر کارفرما ہو کر معاشرے کو ایک نیا استحکام، نئی زندگی اور مضبوط و طاقتور حکومت بخشتا ہے۔''(38)

مگر اس تمام عمل میں تاریخ کو حرکت جس قوت سے ملتی ہے اور سماج جس وجہ سے نئی کروٹیں لیتا ہے، وہ ''عصبیت'' ہے۔ عصبیت کیا ہے؟ ''مقدمہ'' میں ابن خلدون لکھتا ہے:

''عصبیت احساسات کے مشترک ہونے کا نام ہے۔ عصبیت عصبہ سے بنا ہے جس کے معنی ہیں ''پٹھہ''۔ اب جسم میں تمام پٹھے ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہوتے ہیں اور ان میں اس طرح اشتراک احساس پایا جاتا ہے کہ اگر جسم کے کسی حصے میں ذرہ بھر بھی کوئی تکلیف ہو یا جسم کا کوئی حصہ کسی چیز سے مس کرے تو فوراً ہی تمام جسم اس کا احساس اور ادراک کر لیتا ہے۔''(39)

ابن خلدون کے لیے تاریخی عمل کی حرکت ''عصبیت'' پر ہے اور یہ عصبیت کبھی مضبوط اور قوی ہوتی ہے۔ جب یہ قوی ہوتی ہے تو اس سے تخلیقی عناصر کسی قوم کے متحرک ہوتے ہیں اور جب یہ کمزور ہوتی ہے تو قوم زوال کی لپیٹ میں چلی جاتی ہے۔ آمریت اور ملوکیت جسے ابن خلدون ''انفراد فی المجد'' کہتا ہے، کی صورت میں کمزور اور ''اشتراک فی المجد'' کی صورت میں قوی تر ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے:

''حکومت کے اشتراک فی المجد سے انفراد فی المجد میں منتقل ہونے سے سلطنت زوال پذیر ہوتی ہے۔''(40)

یہی الفاظ ایک دوسری صورت میں یوں بیان کیے گئے ہیں کہ:

''اشتراک فی المجد کے انفراد فی المجد میں منتقل ہونے سے عصبیت (قومیت) کمزور پڑ جاتی ہے جس سے اس قوم کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔''(41)

رشید احمد صدیقی ابن خلدون کے فلسفہ تاریخ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابن خلدون کے نزدیک تاریخ یا معاشرہ میں تبدیلی کی بنا معاشی بھی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

''مالی وسائل کی کمی و زیادتی بھی معاشرہ پر بہت اثر انداز ہوتی ہے۔ معتدل خطے میں بعض زمینیں زرخیز ہیں اور بعض سنگلاخ۔ جہاں زرخیز زمینیں ہیں وہاں اشیائے خورد ونوش کی بہتات ہے۔ وسائل زندگی کی کثرت انسانی جسم ودماغ پر برا اثر ڈالتی ہے۔ اس خطے کے باشندے جسم کی لطافت سے محروم اور دماغی قوتوں سے بے بہرہ ہوتے ہیں۔ ذہن کی صفائی اور اخلاق کی نفاست ان لوگوں میں نہیں پائی جاتی لیکن جن مقامات میں زمین سنگلاخ ہوتی ہے وہاں کے باشندے کو چوٹی اور ایڑی کا پسینہ ایک کر دینا ہوتا ہے' تب کہیں جا کر قوت لایموت نصیب ہوتی ہے۔ اس لیے وہ محنتی اور جفاکش ہوتے ہیں۔ اس محنت اور جفاکشی کے باعث ان کے جسم میں پھرتی اور لطافت پیدا ہو جاتی ہے۔ ذہن میں نکھار اور اخلاق میں پاکیزگی آ جاتی ہے اور کھانے پینے کی زیادتی فاسد رطوبت پیدا کرتی ہے جو جسم کے ظاہر و باطن دونوں پر اثر ڈالتی ہے۔ شتر مرغ اور نیل گائے' یہ جانور انہی علاقوں میں پائے جاتے ہیں جہاں غذا کی قلت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس قدر سڈول' چوکنے' پھرتیلے اور چست وچالاک ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے ان ہی جانوروں کو جب غذا کثرت سے ملتی ہے تو نہایت بھدے' سست' کاہل اور احمق بن جاتے ہیں۔ یہی حال اقوام عالم کا ہے۔''(42)

یہی بات ابن خلدون یوں بھی کہتا ہے کہ:

''قوموں کی تشکیل میں اس عصبیت کو گہرا دخل ہے۔ اہل بادیہ میں عصبیت زیادہ اور مہذب دنیا میں کم ہوتی ہے۔''(43)

چنانچہ اس وجہ سے گاؤں (اہل بادیہ) کے لوگ شہروں کے لوگوں سے قوی اور بہادر ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ ان میں عصبیت یا دوسرے الفاظ میں جذبہ قومیت زیادہ ہوتا ہے۔ چنانچہ

''عصبیت قبیلے (قوم) میں جتنی زیادہ ہوگی اتنا ہی وہ طاقتور ہوگا۔ اس کا خیال ہے کہ جنگ میں ہارنے والا فریق عموماً کم عصبیت کا مالک ہوتا ہے۔''(44)

ابن خلدون سماج یا معاشرہ کے لیے مجتمع کا لفظ استعمال کرتا ہے اور اس بات کا مدعی ہے کہ انسان کی فطرت کا یہ خاصا ہے کہ وہ ''مجتمع'' یا اجتماع انسانی کو اپنی فطری طبع مدنی کی بنا پر پسند کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ''مجتمع'' میں رہنا اس کی فطرت کی تسکین کرتا ہے۔ دوسرے اس کے ذریعے وہ اپنا دفاع کرتا ہے۔ تیسرے مجتمع اس کی شخصیت کی تکمیل کے لازم حالات اور وسائل فراہم کرتا ہے۔ اس مجتمع کے افتراق و انضباط میں عصبیت جسے نفسیات میں ''تھیوری آف چیلنج اینڈ رسپانس'' میں بھی ''معاشرتی عصبیت کے ارتقاء'' کے نظریہ کے تحت بیان کیا گیا ہے' گہرا کردار ادا کرتی ہے۔ جب کسی قوم

میں یہ عصبیت قوی ہوتی ہے تو یہ انضباط میں آ کر اس قوم کو ترقی اور ارتقاء کی طرف لے جاتی ہے۔ اس سے تہذیب وثقافت میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے انتشار سے تہذیب وثقافت اور قوم حرکت وعمل سے محروم ہو جاتی ہے اور زوال کی شکار ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ابن خلدون کے نزدیک تاریخ کی قوت محرکہ ''عصبیت'' ہے۔

جہاں تک تاریخ کے نامیاتی تصور کا معاملہ ہے' یہ اصول یا فلسفہ تاریخ محل نظر ہے کیونکہ افراد ان خواص سے محروم ہیں جو تاریخ یا سماج میں پائے جاتے ہیں اور انسان کے وہ خواص جو اسے انسان بناتے ہیں' ان سے تاریخ یا سماج محروم ہے۔ سارو کن نے اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

''عام طور پر حیاتیاتی اصول پر منحصر تمام ایسے نظریات بے بنیاد ہیں کیونکہ انسان محض ایک حیوان ہی نہیں بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہے۔ اس میں یہ امنگ کروٹ لیتی ہے کہ وہ برسر پیکار ہو۔ اس میں شعور کی قوت ہے جو اسے رہنمائی دیتی ہے' لہٰذا کوئی بھی ایسا ہمہ گیر قسم کا قانون نہیں جو اس بات کی نشاندہی کرتا ہو کہ ثقافت اور سماج کب اپنے بچپن میں تھے۔ کب وہ بلوغت کی منازل کو پہنچے اور کب وہ شیخوخت کو پہنچے اور کب انہیں موت آ لے گئی۔''(45)

مزید برآں یہ کہ:

''ان قدیم نظریات میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کہ سماج کے بچپن سے کیا مراد ہے۔ شیخوخت ثقافت سے کیا مطلب لیا جائے گا اور ان تمام ادوار کی نمایاں خصوصیات کیا ہیں؟ کب ایک دور انجام پذیر ہوتا ہے اور کب دوسرا دور شروع ہوتا ہے اور کب اور کس طرح ایک سماج موت کا شکار ہوتا ہے اور کسی سماج یا ثقافت کی موت سے کیا مراد ہے؟ ان تمام نقاط کی رو سے یہ نظریات محض تمثیلی ہیں جو کہ غیر واضح اصطلاحات اور غیر موجود یکسانیوں اور ناقابل توضیح دعووں سے پُر ہیں۔''(46)

پروفیسر محمد مظہر الدین صدیقی اپنی کتاب ''اسلام کا نظریہ تاریخ'' میں لکھتے ہیں:

''جب تک انسان کے جسم میں قوت مدافعت رہتی ہے۔ اس وقت تک بیرونی امراض کا حملہ اس پر کامیاب نہیں ہوتا ہے لیکن جب افراد کی داخلی جسمانی مزاحمت فنا ہو جاتی ہے تو معمولی سے معمولی امراض انہیں موت اور فنا کے دروازے پر پہنچا دیتے ہیں۔''(47)

اس مثال کے ذریعے پروفیسر صدیقی تاریخ کے نامیاتی تصور کے سلسلے میں ابن خلدون کے مقلد ہوتے ہوئے اسلام کے نظریہ تاریخ اور نظریہ قوم کو بھی نامیاتی قرار دے دیتے ہیں۔ اُن کے الفاظ ہیں کہ:

''افراد کی جسمانی زندگی کی مانند قوموں کی اجتماعی اور اخلاقی زندگی میں بھی موت اور حیات اور تعمیر وتخریب کی لاتعداد قوتیں ایک ہی وقت میں ایک دوسرے کے خلاف کشمکش کرتی رہتی ہیں۔''(48)

مزید یہ کہ:

"ہمارے جسم کے اندر زندگی اور ہلاکت کے متصادم میلانات ہر لمحہ اور ہر آن ایک دوسرے سے ٹکراتے رہتے ہیں۔ ہم روزانہ ہزاروں بے احتیاطیاں اور قانون صحت کی لاکھوں خلاف ورزیاں کرتے ہیں لیکن ہمیں موت نہیں آتی کیونکہ زندگی کی قوتیں ہماری مساعدت کرتی ہیں اور موت کی طرف لے جانے والی قوتوں کے عمل کو منسوخ معطل یا سست رفتار کر دیتی ہیں لیکن جب بڑھاپے میں زندگی کی قوتوں کا نشوونما کمزور پڑ جاتا ہے تو تخریب و ہلاکت کی قوتیں غالب آ کر ہمیں رفتہ رفتہ کمزور اور ضعیف کر دیتی ہیں۔ یہاں تک کہ جب حیات بخش میلانات بالکل معدوم ہو جاتے ہیں اور فنا و ہلاکت کی قوتیں پوری طرح ہمارے نظام جسمانی پر چھا جاتی ہیں تو ہمارا جسمانی وجود فنا ہو جاتا ہے۔ یہی حال اقوام کا ہے کہ ان کی زندگی میں حیات بخش میلانات بھی ہوتے ہیں اور ہلاکت آفریں رجحانات بھی۔ ابتداء میں صحت افزا اور زندگی بخش میلانات نہایت قوی ہوتے ہیں۔ یہی زمانہ قوموں کے عروج اور نشوونما کا ہوتا ہے۔ پھر اسی زمانہ میں توسیع مملکت اور فتوحات ملکی کے باعث دولت و ثروت اور عیش و نشاط کے وسائل کی فراوانی کا آغاز ہوتا ہے جس کی وجہ سے قوم کے اجتماعی نظام میں ہلاکت آفریں رجحانات داخل ہونے شروع ہو جاتے ہیں لیکن ان کی طاقت ابھی کمزور ہوتی ہے اور ان کے مقابلہ میں صحت افزا میلانات بہت قوی ہوتے ہیں۔ اس لیے اس زمانہ میں قوموں کے اندر زوال و انحطاط کی کوئی ظاہری علامات نہیں پائی جاتیں حالانکہ ان کے زوال کی ابتداء ہو چکی ہوتی ہے لیکن جس طرح آدمی بوڑھا ہونے کے بعد بھی کافی عرصہ تک گرتا پڑتا زندگی گزارتا رہتا ہے' اسی طرح قوموں کا دور زوال بھی عرصہ تک قائم رہتا ہے۔ یہاں تک کہ بالآخر داخلی انتشار یا بیرونی حملہ سے ان کا اجتماعی شیرازہ بکھر جاتا ہے مگر یہ یاد رہے کہ کوئی قوم بیرونی حملہ آوروں یا فوجی شکست کے ذریعے تباہ نہیں ہوتی جب تک کہ پہلے اس کی روح' اس کا ذہن' اس کی داخلی قوتیں اور اندرونی نظام زندگی ضعیف اور زوال پر آمادہ نہ ہو جائے۔"(49)

پروفیسر محمد مظہر الدین صدیقی کے تاریخ کے نامیاتی تصور کی بنیاد بھی ابن خلدون کا نامیاتی تصور سماج و تاریخ ہے مگر جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں تاریخ کا یہ نامیاتی تصور ناقص ہے کیونکہ تاریخ' سماج اور کلچر عضویاتی نہیں بلکہ یہ ایک تحریک ہے جس کی تاریخی شہادت موجود ہے کہ جب کوئی ثقافت اپنے عروج پر ہوتی ہے تو اس میں کوئی شے بھی تر ہوئے بغیر نہیں رہتی اور نہ وہ اپنا اثر لوگوں کی عادات اور افکار پر ڈالتی ہے اور ایک نئے کلچر میں بھی اپنی مثال دکھاتی ہے۔(50)

پروفیسر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم تاریخ کے اس نامیاتی تصور کو قبول نہیں کرتے۔ اس لیے کہ اس تصور کی رو سے قوم، ثقافت نظریہ یا سماج پر بچپن، جوانی اور بڑھاپے کی منازل لابدی طور پر آتی ہیں جبکہ خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک بڑھاپے یا موت کی منزل اقوام، ثقافتوں یا سماجوں کا مقدر نہیں ہے اس لیے کہ:

''تاریخ میں اس بات کی بے شمار امثال موجود ہیں کہ افراد نے تاریخ کا دھارا بدل دیا ہو اور انسانی کوششوں نے مرتے ہوئے تمدنوں کو اپنی ذاتی کوششوں سے حیات نو بخشی ہو۔''(51)

تاریخ کا یہ نامیاتی تصور قطعی طور پر اسلامی نہیں جیسا کہ پروفیسر مظہرالدین کا خیال ہے کہ اسلام کے تصور کے مطابق تاریخ کا عمل بچپن، جوانی اور بڑھاپا کے دائرہ میں نہیں چلتا بلکہ یہ عمل ہر لحظہ ارتقاء پذیر رہتا ہے اور جیسا کہ خلیفہ عبدالحکیم کہتے ہیں کہ بڑے انسانوں کے ذریعے یہ عمل نہ صرف کہ بدل جاتا ہے بلکہ تاریخ میں اس بات کی بے شمار امثال ہیں کہ افراد نے تاریخ کا دھارا بدل دیا ہو اور انسانی کوششوں نے مرتے ہوئے تمدنوں کو اپنی کوششوں سے حیات نو بخشی ہو۔ چنانچہ اقبال کے حوالہ سے حکیم صاحب کہتے ہیں کہ:

''تہذیبوں کی پیدائش اور ان کے عروج و زوال کے اسباب کا مسئلہ اس قدر پیچیدہ ہے کہ زمانہ حال میں فلسفہ تاریخ کے بڑے بڑے اکابر مفکرین، اسپنگلر، ٹائن بی وغیرہ متضاد نظریات پیش کرتے ہیں۔ کوئی نظریہ اس کا تسلی بخش جواب نہیں دیتا کہ بعض ادوار میں یک بیک کسی قوم میں ایک غیر معمولی زندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ ہر شعبے میں غیر معمولی عبقری ابھرتے آتے ہیں۔ جمال اور عظمت وقوت میں روز افزوں اضافہ ہو جاتا ہے لیکن کچھ عرصہ گزرنے کے بعد ان پر خفتگی طاری ہوتی ہے اور ایک نیا دور شروع ہوتا ہے اور پھر موت۔ ایک تہذیب ابھی مرنے نہیں پاتی کہ کسی جگہ غیر متوقع طور پر نئی زندگی پیدا ہوتی ہے اور ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ اسپنگلر کی عالمانہ کتاب ''زوال مغرب'' میں یہی نظریہ ملتا ہے کہ ملتیں بھی نباتی یا حیوانی وجود کی طرح پیدا ہوتی ہیں اور طفولیت وشباب ونشیب کے ادوار سے گزرتی ہیں اور آخر میں مر جاتی ہیں۔ ان کی پیدائش میں جو ایک خاص قسم کی زندگی ان کے اندر سے ابھرتی ہے، اس کے اسباب وعلل عقل کی گرفت سے باہر ہیں۔ یہ ایک سرّ حیات اور لاینحل عقدہ ہے لیکن جن ادوار سے وہ گزرتی ہیں، اسپنگلر تاریخ میں ایک خاص قسم کے جبر کا قائل ہے۔ ہر دور میں علوم وفنون کا ایک مخصوص انداز ہوتا ہے۔ معاشرت میں جو تغیرات ہوتے ہیں، وہ بھی لگے بندھے قوانین کے ماتحت ہوتے ہیں۔ بے انتہاء تبحر علمی سے اس نے تمام بڑی بڑی گذشتہ تہذیبوں کا جائزہ لیا ہے اور آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مغربی تہذیب نشوونما کی تمام منازل طے کر کے اب زوال پذیر ہے اور عنقریب یہ بھی اسی طرح مٹ

جائے گی جس طرح یونان وروما اور مصر و بابل کی تہذیبیں سپرد فنا ہوئیں۔اسپنگلر کو پڑھ کر بعض اوقات یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ وہی بات نہیں جو قرآن حکیم نے بھی کہی کہ امتوں کے لیے بھی اسی طرح اجل ہے جس طرح افراد کے لیے ہے اور جب اجل کا وقت آن پہنچتا ہے تو پھر اس میں تعجیل وتاخیر نہیں ہوسکتی۔

ولکل امة اجل اذا جاؤ اجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستاخرون"[52]

مگر علامہ اقبال تاریخ کے اس نامیاتی تصور کو چونکہ قبول نہیں کرتے' لہٰذا وہ یہ نہیں سمجھتے کہ موت وحیات کا اطلاق اقوام اور تہذیبوں پر بھی اسی طرح ہو بہو ہوتا ہے جیسا کہ افراد پر۔چنانچہ جب علامہ اقبال کے سامنے یہ خیال پیش کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ:

"درست ہے کہ امتوں کے لیے اجل تو ہے لیکن اہل مغرب نے جو یہ خیال پھیلا دیا ہے کہ کوئی امت دوبارہ زندہ نہیں ہوسکتی' غلط ہے۔"[53]

اس وجہ سے بھی کہ اسلام حیات بعد الموت کا قائل ہے۔افراد کے لیے دوسری زندگی قیامت کے بعد ہوگی مگر امتیں اس دنیا میں بھی دوبارہ زندہ ہوسکتی ہیں۔دراصل مغرب کی اس تردید کے پس منظر میں علامہ کا مؤقف یہ تھا کہ اسلامی تہذیب کے بارے میں مغرب کا یہ کہنا کہ وہ دوسری تہذیبوں کی طرح مر چکی ہے اور اب اسلامی تہذیب کا دوسری تہذیبوں کے احیاء کی طرح کوئی امکان نہیں' اقبال مغرب کی پھیلائی جانے والی دیدہ ونادانستہ اس خلاف اسلام تشہیر کا ناطقہ یوں بند کرتے ہیں کہ:

"اسلام تو ساری دنیا کے مر کر دوبارہ زندہ ہونے کا قائل ہے۔وہ امتوں کی حیات ثانی کا کیسے منکر ہوسکتا ہے۔معلوم ہوتا ہے کہ خزاں میں درختوں پر موت طاری ہوگئی لیکن بہار میں وہ پھر نئے برگ وبار پیدا کرتے ہیں۔مٹی زرخیز ہونے کے باوجود نمی کی کمی سے مردہ دکھائی دیتی ہے لیکن آبیاری کے بعد اس میں سے زندگی ابھر آتی ہے۔"[54]

چنانچہ خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک تاریخ کا نامیاتی تصور محض اس بنا پر اسلامی نہیں ہوسکتا کہ جزوی طور پر اس میں اور نامیاتی تصور میں اقوام کی فنا کا طریق کسی حد تک قریب قریب ہے۔اس لیے کہ نامیاتی تصور کے تحت اقوام اور تہذیبیں مرنے کے بعد نہیں ابھرتیں جبکہ اسلام کے تصور تاریخ کے مطابق اقوام کے لیے موت کا یہ اطلاق غلط ہے۔اقوام اور تہذیبیں تخلیقی کردار سے سرشار ہوکر دوبارہ اور سہ بارہ بھی ابھر سکتی ہیں۔

فلسفہ تاریخ میں ابن خلدون کے بعد سب سے اہم مفکر جرمن فلسفی جارج ولیم فریڈرک ہیگل ہے جو 1770ء میں جنوبی جرمنی کے ایک قصبہ شٹٹ گارٹ (Stuttgart) میں پیدا ہوا۔ہیگل تاریخ کے عضویاتی تصور کا قائل ہے اور وہ

اپنی عینیت پسندی کی بنا پر تاریخ کے عمل کو بھی عینی بنیادوں پر استوار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:

''اصل چیز ایک تصور یا عقل ہے۔ اس ارتقائی عمل سے دراصل تصور ہی کی ترقی اور تکمیل ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ تصور ''کل'' بن جاتا ہے۔ اس تصور کل کو وہ خدائی صفات سے متصف کر کے اسے صداقت ''کل'' کا نام دیتا ہے۔ یہاں سے وہ پھر مادی دنیا کی طرف پلٹتا ہے اور کہتا ہے کہ دنیا کا ہر مادی وجود اسی تصور کا ایک عکس ہے۔ تصور کے ساتھ دنیاوی اشیاء بھی ارتقائی مراحل طے کرتی چلی جاتی ہیں اور جب عقل ''عقل کل'' اور ''صداقت کل'' میں بدل جائے گی تو پھر خود بخود دنیا میں امن و امان اور عدل و انصاف کا دور دورہ ہو جائے گا۔''(55)

پروفیسر عبدالحمید صدیقی رقمطراز ہیں کہ:

''ہیگل کے نزدیک تمام نظامات ایک مطلق روح تک رسائی کے مراحل ہیں۔''(56)

ہیگل کا تصور مطلق ہر شے کا سوتا ہے اور تمام کائنات اسی سے نکلی ہے اور اس کی طرف اپنی تکمیل کے لیے بڑھ رہی ہے۔ جب کوئی نظام جدلیاتی ارتقاء کے ذریعے اپنی تکمیل کے لیے اس تک رسائی حاصل کرے گا تب وہ Perfect ہو جائے گا اور جب یہ پرفیکٹ ہو جائے گا تو دنیا میں فلاح، امن اور ترقی کا باعث ہوگا۔ ہیگل کا مطلق (Absolute) عقل مطلق ہے یا عقل کل ہے۔ چنانچہ ہر وہ ادارہ یا نظام جو عقل مطلق سے مفاہمت اور مطابقت نہیں رکھتا، وہ قائم نہیں رہ سکتا۔ وہ کہتا ہے:

''تمام ادارے، دلچسپیاں، سرگرمیاں، عالمی روح کے ذریعے سے تشکیل پاتے ہیں جن کے ذریعے وہ شعوری طور پر اپنا اظہار کرتی ہیں۔''(57)

جے۔ آر۔ موس اپنی کتاب ''تعارف ہیگل'' میں رقمطراز ہے کہ ہیگل کہتا ہے کہ:

''ہر چیز کو عقل کے تابع رکھو اور جو چیز عقل کے ذریعے اپنے وجود کے دلائل مہیا نہیں کرتی، اسے قائم رہنے کا کوئی حق حاصل نہیں۔ خواہ وہ مذہب ہو یا اخلاق معاشرہ یا اس کا اقتصادی نظام۔''(58)

چنانچہ ہیگل تاریخ کے عمل کو بھی عقل کی میزان پر رکھتا ہے اور تاریخ کی عقلی توجیہ کرتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ تمام تر تاریخی عمل یا ارتقاء کا مقصد عقل کل سے ہم آہنگی پیدا کرنا اور اس طرح تکمیل (Perfection) حاصل کرنا ہے۔ جے سیبری کہتا ہے کہ ہیگل کے خیال میں:

''تاریخ عالم سے محض یہی استدلال کیا گیا ہے کہ اس کا تمام تر عمل عقلی ہے یعنی یہ کہ تاریخ ایک عقلی وجوب کی بنا پر متشکل ہوتی ہے جس کا طریق عالمی روح تک رسائی ہے۔ وہ روح جس کی

فطرت ہمیشہ ایک ہے اور وہ اسی طرح ہی رہتی ہے۔"(59)

تاریخ ہیگل کے نزدیک عقلی وجوب کی بنا پر متشکل ہوتی ہے مگر تاریخ کا اس عقلی وجوب پر متشکل ہونا جدلیاتی عمل ہے جس سے جدلیات کے عمل کے ذریعے تاریخ عقلی وجوب پر متشکل ہونے کے لیے تضادات کے مراحل سے دعویٰ (Thesis) منفی دعویٰ (Anti-Thesis) اور جواب دعویٰ (Synthesis) سے رہائی پاتی ہے۔ ہر مظہر کی فطرت تضادات پر مبنی ہے اور متذکرہ مراحل سے وہ نکھرتا چلا جاتا ہے اور تشکیل وتخلیق کی منازل سے گزرتا ہوا روح مطلق یا صداقت کل (Absolute Reality) سے ہم آہنگ ہو کر اپنی تکمیل حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ جیسا کہ پروفیسر عبدالحمید صدیقی کا خیال ہے کہ:

"ہیگل کے نزدیک ارتقاء یا ترقی کا مغز تضادات کا تصادم ہے۔ درحقیقت ہر مظہر اپنی فطرت میں داخلی اضداد رکھتا ہے جو اس مظہر کے ارتقاء کے ذریعے بالآخر تخریب کا سامان بنتی ہیں۔ ایک مظہر کی تخریب دوسرے نئے مظہر کی تشکیل وتخلیق کا سبب بنتی ہے جو کہ پہلے سے کچھ بہتر ہوتا ہے۔ اس جدلیاتی عمل سے ارتقاء کا عمل جاری رہتا ہے۔"(60)

تاریخ کے ارتقاء اور ترقی کے اس عمل کے پیچھے قوت محرکہ موجود ہوتی ہے۔ پروفیسر صدیقی لکھتا ہے کہ ہیگل کے نزدیک ارتقاء کے اس عمل میں:

"ایک منصوباتی امنگ ارتقاء کے تمام عمل کی پشت پر موجود رہتی ہے اور اس تمام تر تصادم اور تطبیق کا مقصد عالمی روح کی ترقی ہے جو کہ ہمیشہ اپنی ایک خود آگاہی کی منزل پر رہتی ہے۔"(61)

ہیگل نے اپنے اس مثالیاتی فلسفہ کے ذریعے عمل تاریخ کی یہ توجیہ کر کے کہ تاریخ کا عمل جدلیات کے ذریعے تضادات سے رہائی پا کر "عقل مطلق" سے ہم آہنگ ہونے کے لیے اور اپنی تکمیل کے لیے حرکت کرتا ہے' ہیگل نے فکری دنیا میں انقلاب پیدا کیا۔ اس نے پہلی دفعہ یونانی تصور جدلیات کو فلسفیانہ فکر میں سمو کر ارتقاء کی ایک منضبط تصویر پیش کی۔ اگرچہ اس کی جدلیات عینی تھی جسے مارکس نے مادی بنا دیا مگر ہیگل نے ہی مارکس کی فکری رہنمائی کی جس کی وجہ سے مارکس مادی جدلیات اور تاریخ کی مادی تعبیر کر سکنے کے اہل ہوا۔ ارتقاء کا یہ عین جدلیاتی تصور ایک اہم فکری انقلاب کا سبب بنا۔ فلسفہ تاریخ کی طرح ہیگل نے ریاست کے بارے میں بھی اس جدلیاتی ارتقاء کو پیش کیا۔ اس نے ریاست کو ایک کامل طبعی وجود سمجھا اور اس کی بنا پر اس نے تاریخ کے نامیاتی تصور پر بھی زور دیا تھا۔ ریاست کے بارے میں ہیگل جو تصورات رکھتا ہے' اس سے بھی اس کے تاریخ کے تصور ارتقاء پر روشنی پڑتی ہے' وہ کہتا ہے:

"ریاست ایک طبعی وجود ہے خدا کی طرح کامل اور ہمہ گیر' یہ خود ہی اپنا ضابطہ اخلاق تخلیق کرتی ہے۔"(61)

''اب ریاست کی تعمیر و تکمیل کا مرحلہ ہے مگر اس کا طریقہ کیا ہے؟ وہی جدلیاتی ارتقاء اسے انہی مخالف قوتوں کو ریاستوں سے ٹکرانا ہے۔ کمزوروں کو نگلتے جانا ہے اور اس دور میں اس بت کے پجاریوں کو ہی قربانی کا بکرا بننا پڑے گا تا کہ نئی دنیا عمدہ شکل میں سامنے آسکے۔''(63)

ہیگل کا یہ تصور ریاست اس کے تصور تاریخ کا ہی حصہ ہے اور تاریخ کی طرح وہ ریاست کو بھی ایک طبعی وجود تصور کرتا ہے اور اس سے بھی بڑھ کر وہ ریاست کو خدا کی طرح ایک اکمل' ازلی' ہمہ گیر وجود تصور کرتا ہے۔ عجیب بات ہے کہ ہیگل جیسا فلسفی ریاست کے تدریجی ارتقاء اور تاریخی ارتقائی رخ کو کس بنیاد پر نظر انداز کرتا ہے اور ریاست کو ایک مطلق ہستی قرار دے ڈالتا ہے۔ سیبری' ہیگل کے کائنات کے عقلی نظام کا فرد کو ایک جزو محض یا دوسرے الفاظ میں عضو معطل سے زیادہ تصور نہیں کرتا۔ وہ کہتا ہے کہ ارتقائی عمل میں فرد ریاست کے لیے اپنا سب کچھ وقف کر دیتا ہے اور ریاست کو اس پر ہر طرح کی بالادستی حاصل ہے۔ جب کوئی گروہ' کوئی قوم یا انسانیت حصول مقصد کے لیے تگ و دو کرتی ہے تو اس کی نظر میں دیگر مقاصد کی حیثیت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ عام افراد اور لوگ سب اسی مقصد کے لیے تندہی سے کام کرتے ہیں اور وہ اس مقصد سے لاعلم ہوتے ہیں۔ صرف ریاست ہی اس کا تعین کرتی ہے اور وہ یہی ہے کہ ریاست کس طرح مستحکم ہو۔ سیبری اس حالت کے بارے میں لکھتا ہے:

''جب انسانیت ایک مقصد کے لیے خود کو وقف کر دیتی ہے تو دوسرے بے معنی ہو جاتے ہیں۔ تب اس سے لاتعلق فرد کائنات کے عقلی نظام کا لازمی جزو قرار نہیں پائے گا۔ جو اس وقت چیز مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ عظیم مقصد کس طرح اپنا اظہار کرے۔ عام لوگ اس وقت بے خبری کی حالت میں ہوتے ہیں کیونکہ وہ اس بات کو نہیں جان سکتے کہ مقصد کے اظہار کی موجودہ صورت کیا ہے جیسے کہ وہ مبنی بر انصاف قرار دے رہے ہیں۔''(64)

پروفیسر عبدالحمید صدیقی لکھتے ہیں کہ ہیگل کی جدلیات کا عمل جو اضداد کے مابین تصادم اور تفاہم کا باعث ہوتا ہے' ہر ایک کا مرحلہ صداقت کی یافت کی طرح ہوتا ہے' وہ لکھتے ہیں کہ:

''وہ (ہیگل) اس یقین کا اظہار کرتا ہے کہ اضداد کے مابین ایک مستقل تصادم اور تفاہم کی صورت موجود رہتی ہے اور مرکب وجود (Synthesis) میں وجود اور منفی وجود کے مثبت اجزاء قائم رہتے ہیں اور مرکب وجود ان دونوں وجود سے ایک قدم صداقت (Reality) کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔''(65)

ہیگل کی یہ جدلیات کس قدر درست ہے اور کس قدر تاریخ کے عمل ارتقاء میں مفید ہے اور کیا ان کی کوئی حقیقت بھی ہے یا محض یہ ایک فکری تجرید ہے۔ کروس لکھتا ہے:

''وہ جو ہمیشہ یہ یقین رکھتا ہے کہ مذہب' آرٹ کا مابعد یہ نہیں اور یہ کہ محض آرٹ اور مذہب دونوں ایسے مجردات ہیں جو کہ فلسفہ صداقت کے حامل ہیں' دونوں کا مرکب وجود یا علمی روح جو کہ نظریاتی روح کی نفی کرتی ہے۔ یہ نمائندگی وجدان کی نفی ہے۔ مذہب سماج خاندان کی نفی ہے۔ اخلاقی حقوق کی نفی ہے اور یہ تمام تصورات مرکب وجود کے باہر نا قابل فہم بن جاتے ہیں۔ آزاد روح اخلاقیات کے بارے میں سوچتی ہے۔ اس طرح ہستی اور نیستی اس وقت حق ہیں جبکہ وہ خروج کی حالت میں ہیں۔''(66)

پروفیسر عبدالحمید صدیقی کہتے ہیں کہ:

''تھیس' اینٹی تھیس اور سینتھیسس کو ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ کرنے کا کوئی معیار نہیں اور نہ ہی ان کی حدود کا تعین کیا جا سکتا ہے۔''(67)

اس کی وہ مزید توضیح کرتا ہے کہ:

''ہم کب یقین کریں کہ تھیس کے بطن سے اینٹی تھیس جنم لیتا ہے۔ ہم یہ سوچتے ہیں کہ تھیس کی اینٹی تھیس ہر پہلو سے اور مکمل طور رنفی پر مبنی ہوتا ہے اور ان دونوں میں کوئی چیز بھی مشترک نہیں ہوتی۔ جب یہ صورتحال ہے تو یہ کس طرح ممکن ہے کہ تھیس اپنے مخالف سے مکمل طور پر مختلف ہوتا ہے۔ دونوں کے مابین رابطہ اس وقت ممکن ہے جبکہ ان دونوں میں کوئی قدر مشترک ہو۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ ان میں واقعی کچھ محرکات مشترک ہوتے ہیں تو وہ اضداد میں منتقل نہیں ہو سکتے کہ اضداد لازمی طور پر ایک دوسرے سے ہر لحاظ سے غیر مشابہ ہوں گی۔ تھیس اور اینٹی تھیس میں مفاہمت کسی تصادم کے ذریعے سے نہیں بلکہ محبت کے ذریعے قائم ہوگی۔''

پروفیسر ایم۔ایم۔ شریف بھی تاریخ کی جدلیات کا قائل ہے مگر ہیگل نے اسے تصوری اور مارکس نے اسے مادی جدلیات کہا تھا جبکہ ایم۔ایم۔ شریف کے نزدیک یہ جدلیات نہ تو تصوری ہے اور نہ مادی بلکہ وہ اسے ''مقصدی جدلیات'' کہتا ہے اور اس کے لیے وہ جدلیاتی روحیت (Dialectical Monadism) کے الفاظ استعمال کرتا ہے۔(68) ایم۔ ایم۔ شریف کہتے ہیں کہ:

''تاریخ کی مادی اور تصوری دونوں تعبیرات انتہا پسندانہ ہیں۔''(69)

اس لیے کہ ایم۔ایم۔ شریف کے خیال میں:

''تاریخی عمل کو جبری قرار دیتے ہوئے ہیگل اور مارکس انسانی کردار کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

جدلیاتی مقصدیت کی رو سے تاریخی عمل میں تضاد کی بنا پر رواں دواں ہے۔ وہ انسان اور اس کے
نصب العینوں کا باہمی تضاد ہے۔ انسان حقیقی ہیں اور نصب العین آئیڈیل۔ جو حقیقی ہے وہ
آئیڈیل نہیں ہے اور جو آئیڈیل ہے وہ حقیقی نہیں ہیں۔"(70)

پروفیسر ایم۔ ایم۔ شریف جدلیاتی روحیت کو پیش کرتے ہوئے اس بات پر تو قائل ہیں کہ جدلیاتی عمل تو ہوتا ہے مگر یہ جدلیاتی عمل روحیت کا ہوتا ہے۔ یہ مقاصد اور نصب العینوں کے مابین ہوتا ہے۔ مقاصد کا تضاد اور تصادم تاریخی عمل کے پس پشت کارفرما ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"تاریخی عمل میں حقیقی ذوات نصب العینوں کے لیے کشش محسوس کرتی ہیں اور جب نصب
العین حاصل ہو جاتے ہیں تو نئے نصب العین ان کی جگہ لے لیتے ہیں۔ چنانچہ یہ حرکت جدلیاتی
ہے۔ ذوات دعویٰ ہیں' نصب العین ضد دعویٰ اور ان کا حصول ترکیب ہے۔"(71)

پروفیسر شریف کے نقطہ نظر کو اگر درست تسلیم کر لیا جائے تو جدلیاتی مقصدیت کے نقطہ نظر کے تاریخی اور ثقافتی ارتقاء خط مستقیم میں ہوتا ہے مگر ایم۔ ایم۔ شریف کے نزدیک ارتقاء کی صورت ایسی نہیں ہے۔ اس لیے کہ:

"سماج بے شمار افراد' طبقات اور ثقافتوں کے تعامل سے وجود پذیر ہوتا ہے جو لامحدود نصب
العینوں کی جستجو میں ہیں اور ان میں کامیابی اور ناکامی ہوتی رہتی ہے۔"(72)

ایم۔ ایم۔ شریف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یورپی تہذیب وتمدن کی ناکامی کے بعد جو نئی تہذیب ابھرے گی اور جو نئی ثقافت وجود پذیر ہو گی وہ موجودہ تہذیب وثقافت کی خصوصیات سے مرصع ہو گی۔ وہ کہتے ہیں کہ:

"یورپی تہذیب زوال پذیر ہو چکی ہے۔ اب وہ ثقافت ابھرے گی جو اس زوال پذیر تہذیب
کی خصوصیات اور اس کے تضاد کی باہمی ترکیب پر مبنی ہو گی۔"(73)

ہیگل' مارکس اور ایم۔ ایم۔ شریف جدلیات کے قائل ہیں' ہیگل کی جدلیات تصوری ہے جبکہ مارکس کی جدلیات تصوری کے برعکس مادی ہے۔ ایم۔ ایم۔ شریف کہتے ہیں کہ فطرت کی جدلیات نہ تو تصوری ہوتی ہے اور نہ ہی مادی ہوتی ہے بلکہ اس کے برعکس مقصدی ہوتی ہے مگر کیا فطرت میں ارتقاء اور ترقی جدلیات کی بدولت ہی ہوتی ہے اور کیا فطرت میں جدلیات موجود ہے' خود اس اصول کی حقیقت کیا ہے۔ اس موضوع پر بہت کم لوگوں نے توجہ دی ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ فطرت کی فطرت میں اس طرح کی کوئی بندش موجود نہیں جیسا کہ ہیگل یا مارکس یا ایم۔ ایم۔ شریف فطرت میں دیکھتے ہیں۔ فطرت کے ہمہ گیر اور بے پایاں وسعت پذیر عمل ارتقاء کو جدلیات کی حدود میں مقید کر دینا فطرت کو نہ سمجھنے کے مترادف ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم بھی فطرت میں اس قسم کی جبریت کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ اس جدلیاتی عمل کو شدید قسم کی جبریت تصور کرتے ہیں اور اسے ایک طرح کی مثالیات قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ:

"جدلیات مادہ نے ایک نئی قسم کی جبریت (Determinism) کو پیش کیا۔ Thesis کے عمل کی حرکت کو لازمی طور پر Anti-Thesis اور Synthesis کی طرف متعین ہے۔ آزادی جو کہ روح کا ایک خصوصی کردار ہے یا ذہن جو کہ طبعی علت ومعلول کی محض ایک کڑی نہیں ہے۔ اگر بنیادی حقیقت نہیں ہے تو پھر یہ آزادی کیا موجود ہوگی۔ مارکسی انقلاب بھی اپنے تصور اعلیٰ (Ideal) کو حاصل کرنے کے لیے قربانیوں کی ترغیب دلاتے ہیں لیکن اگر تصور اعلیٰ خود جدلیاتی عمل کے ذریعے اپنا اظہار کرتا ہے تو منزل کے حصول کے لیے مارکسی کیوں اس عمل پر اعتماد نہیں رکھتے۔ قربانی کا مطلب تو یہ ہے کہ طبعی مقاصد کے لیے طبعی خواہشات کو دبانے یا روح کی فلاح اعلیٰ کے لیے قربانی دینا مگر ایک پکے مادیت پسند کے لیے برتر از طبیعی حیات کے کوئی مقاصد نہیں ہیں مگر کوئی قربانی بھی محض لذتیت کی بنیاد پر ہی اپنا جواز رکھ سکتی ہے جو کہ فرد کی حال اور مستقبل کی مسرت کو مدنظر رکھے۔ ایک مارکسی انقلابی ایک پچھلے دروازے سے آزادی کی اور اخلاقی فرض کی بات کرتا ہے جو کہ منطقی طور پر خود اس کی مادی جدلیات سے نہیں نکلتا۔"(74)

فطرت کے ارتقاء کا یہ جدلیاتی نقطہ نظر کوئی حتمی فطرت کا قانون نہیں بلکہ یہ ہیگل اور مارکس کے فرضی تصورات ہیں جو ان کے غور وفکر کے نتیجہ میں وجود پذیر ہوئے۔ انہیں حتمی اور قطعی قوانین ثابتہ کی حیثیت حاصل نہیں ہے البتہ یہ انسانی فکر کی ارتقاء میں ایک اہم کڑی کی حیثیت رکھتے ہیں جن کے حوالہ سے ہی ہم انسانی فکر کے ارتقاء کو سمجھ سکتے ہیں۔ رابرٹ بریفو کی کتاب "تشکیل انسانیت" میں اسی امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ:

"اگرچہ انسانی ارتقاء وترقی کا قانون نسل انسانی کی داستان کے ہر حصے میں نمایاں نظر آتا ہے لیکن اب تک زمانہ حاضر کے فکر میں اس نے حقیقت ثابتہ کی حیثیت اختیار نہیں کی بلکہ اس کے برعکس اس کی حیثیت اب تک ایک شدید اختلافی اور نزاعی تصور کی ہے۔"(75)

خلیفہ عبدالحکیم مادی جدلیات کے حوالے سے جدلیات کو مزید ہدف تنقید بناتے ہوئے اس کو فطرت کے ارتقاء اور منطقی طریق کا لازمہ تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ وہ اسے ایک منجمد قسم کا نظریہ اور عقیدہ پرستی سے تعبیر کرتا ہے جس کی بنیاد عقل اور منطق کی بجائے اندھے اعتقاد پر ہے جسے کسی قیمت پر سائنسی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ:

"مادی جدلیت ایک مخصوص قسم کا ایمان اور عقیدہ ہے جو کہ حقیقت کی فطرت کے بارے میں اختیار کیا جاتا ہے اور بطور عقیدہ کے اسے دیگر عقیدوں پر کوئی فوقیت اور برتری حاصل نہیں ہے جن کی جگہ یہ لینا چاہتا ہے۔ تمام مادیت پسندوں کے نزدیک وجود اندھا ہے۔ اگرچہ اس کا یہ اندھا پن ایک کٹر وجوب (Inexorable Necessity) اور تکرار کے ساتھ ہے مگر جس کا نہ کوئی

مفہوم ہے اور نہ کوئی مقاصد انسانی ضرورت کے تحت موضوع تعصب پر اس میں لائے جاتے ہیں۔ میکانکی مادیت محض میکانکی وجوب کو تسلیم کرتی ہے۔ مادی جدلیت نے اسے جدلیات وجوب سے بدل دیا مگر دونوں وجوب بے مقصد ہیں۔ دونوں کے مطابق کائنات کا کوئی مقصد نہیں اور ان عملوں کے سامنے کوئی متعین منازل نہیں ہیں مگر انسانی زندگی نہ صرف کہ فطرت کی حدود میں ہے بلکہ یہ مقاصد کی حدود میں بھی رہتی ہے۔ اگر ہم مقاصد اور خواہشات کو نکال باہر کریں اور انسانی زندگی کی تفہیم اور انسانی عمل دونوں اس سے مفلوج ہو کر رہ جائیں گے۔"(76)

اس تنقید کے ساتھ کہ جدلیت ایک بے مقصد اندھی عقیدہ پرستی ہے جو کہ اپنے اندر کوئی منطقی جواز نہیں رکھتی اور جو اعلیٰ مقاصد سے مبرا ہے بلکہ مقاصد اس میں موضوعی تعصب کے ذریعے وجود میں لائے جاتے ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم جدلیت کی منطق کو رد کر دیتا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم مارکس کی جدلیت کو ہیگل کی جدلیت اور میکانکی مادہ پرستی جو کہ انیسویں صدی میں اپنے نصف النہار پر تھی کو آپس میں گڈمڈ کر کے ان دونوں کے ارتباط سے اپنے تاریخ کے تصور کی تشکیل کرتا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم کہتے ہیں:

"مارکس کی مادی جدلیت ہیگل کی تصوریت اور انیسویں صدی کے میکانکی مادیت کے مابین ہے۔ یہ ایک غیر مصدقہ اور غیر ثابتہ عقیدہ ہے جو کہ محض ایمان کی بنا پر ہی تمام مارکسیوں کی طرف سے قبول کیا جاتا ہے اور وہ اسے ایک مقلدانہ اور غیر عقلی ذہن کے ساتھ قبول کرتے ہیں جیسا کہ اہل مذہب ہمیشہ سے کرتے ہیں۔ اس نے انسانی روح کو عقیدوں کی پرستش سے نجات نہیں دی بلکہ ایک عقیدہ کو دوسرے سے بدل دیا ہے۔"(77)

فطرت کے عمل ارتقاء کی بے کرانی کو حدود میں بند نہیں کیا جا سکتا اور پھر اسے جدلیات کے حوالے سے سمجھنا فطرت کو نہ سمجھنے کے مترادف ہے۔ اس سوال کا جواب کہ اگر تاریخ کے ارتقاء کی فطرت جدلیات نہیں تو پھر کیا ہے۔ ذیل میں ہم اس کا جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں۔

خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک تاریخ نہ تو سماج کی پیداوار ہے اور نہ ہی یہ اپنے ارتقاء کے لیے جدلیات کی منطق پر انحصار رکھتی ہے بلکہ:

"تاریخ میں اس بات کی بے شمار امثال موجود ہیں کہ افراد نے تاریخ کا دھارا بدل دیا ہو اور انسانی کوششوں نے مرتے ہوئے تمدنوں کو اپنی ذاتی کوششوں سے حیات نو بخشی ہو۔"(78)

تاریخ کا عمل جدلیات کی بجائے دائرے اور خط مستقیم میں ہوتا ہے۔ دائرہ سماج ہے اور فرد خط۔ سماج مختلف عناصر اور عوامل کی بنا پر خود اپنی حدود میں سرگرم عمل رہتا ہے اور وہ اپنے افراد اور اس کے اداروں کو محیط کیے رہتا ہے۔ وہ دباؤ

اور جبر کے ذریعے فرد کو یا اپنے اراکین کو اپنی حدود سے باہر نکلنے نہیں دیتا۔ فرد کو اپنے دائرے کی حدود میں مقید رکھتا ہے اور اسے اجازت نہیں دیتا کہ وہ ان حدود کو توڑے مگر سماج کی یہ جبریت خود جب اپنے اندر پراگندگی پیدا کر لیتی ہے اور اس میں تخلیقی عناصر دم توڑ دیتے ہیں تو نئی تخلیقی لگن (79) فرد کی صورت میں اس دائرے کو توڑ کر دائرہ سے خط کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ پھر یہ لگن وسعت (80) پذیر ہونے کے لیے دائرہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ یہ دائرہ اور خط، فرد اور سماج کا رشتہ نئی تخلیقی جہتوں کو جنم دیتے ہوئے رواں دواں رہتا ہے۔ کہیں یہ دائرہ بڑا ہوتا ہے جبکہ سماج زیادہ عرصہ تک جبر اور جمود کا شکار رہتا ہے اور کبھی خط زیادہ موٹا ہوتا ہے جبکہ کوئی زیادہ قد آور شخصیت تاریخی تخلیقی عمل کو وجود دینے کا باعث بنتی ہے۔ فطرت کے مبحث (Discourse) میں بھی تخلیقی عمل دائرہ اور خط میں ہوتا ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا دائرہ اور خط کو تخلیقی عمل کے ساتھ مربوط تصور کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

> ''تخلیقی عمل، وجود کی زنجیروں اور حد بندیوں کو توڑ کر از سر نو جنم لینے کا عمل ہے۔ جب زندگی کسی اپج یا تازگی کا مظاہرہ کرنے کے بجائے ایک بنے بنائے راستے کی گہری لکیروں میں مقید ہوتی اور ایک فرسودہ اور پامال سے اسلوب میں ڈھل جاتی ہے تو یہ گویا اس کی تدریجی موت کا اعلان ہے۔ ایسے میں خود وجود کے اندر ایک بے قراری سی ہمکنے لگتی ہے اور پھر اپنے خول کو توڑ کر باہر آتی اور اپنے اس عمل سے موت کو شکست دے ڈالتی ہے۔ انسانی معاشرہ وجود کی اس حالت سے مشابہ ہے جو پٹی ہوئی اور پامال ہے جبکہ اس کے اندر سے پیدا ہونے والا فرد ایک ایسا پیکر جو اپنی تخلیقی جست کی مدد سے معاشرے کی حدود کو عبور کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔''(81)

مزید تشریح کرتے ہوئے ڈاکٹر وزیر آغا بھی معاشرتی عمل کو دائرہ اور فرد کے اس معاشرتی خول کو توڑ کر اپنی تخلیقیت کے اظہار کو خط مستقیم کا نام دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ:

> ''معاشرتی تسلط کا نظریہ انسانی سوچ کے اس خاص انداز سے ماخوذ ہے جو اپنی تگ و تاز کے لیے دائرے کے عمل کو پسند کرتا ہے اور فرد کے تسلط سے متعلق نظریہ انسانی سوچ کی اس بے محابہ یلغار سے متاثر ہے جو سدا خط مستقیم پر چلنا پسند کرتی ہے۔ دائرہ آغاز اور انجام سے بے نیاز ہے مگر خط مستقیم، ابتداء اور انتہاء کے تابع ہے۔ دائرہ کی کوئی سمت نہیں ہوتی کہ وہ ہر قدم پر اپنی ہی جانب لڑ جاتا ہے جبکہ خط مستقیم واپسی کے تصور ہی سے نا آشنا ہے۔ معاشرہ دائرے کے مماثل ہے اور اس کی گہری گول کھائیوں میں چلتا رہتا ہے مگر فرد خط مستقیم کی مانند ہے کہ سدا ایک انجانی منزل کی طرف بڑھتا اور انجانے راستوں سے سفر کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معاشرتی تسلط سے متعلق نظریہ اس ماحول میں پروان چڑھا جو دائرے کے اصول کے تابع تھا جبکہ فرد سے متعلق نظریے نے ایک

ایسے ماحول میں جنم لیا جو خط مستقیم سے متاثر تھا۔"(82)

علامہ اقبال بھی اپنے چھٹے خطبہ اور جہاد فی الاسلام میں حرکت کے ساتھ ساتھ ثبات کو بھی ارتقاء کی ایک کڑی تصور کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"ہمیں نہیں بھولنا چاہیے تو یہ کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں' اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ انسان جب اپنی تخلیقی فعالیت سے لطف اندوز ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ زندگی کے نئے نئے جلوؤں کا مشاہدہ کرتا ہے تو اپنے انکشاف ذات سے آپ ہی بے چین ہو جاتا ہے' لہٰذا اس ہر لحظہ آگے بڑھنے والی حرکت میں وہ اپنے ماضی کو نظرانداز نہیں کر سکتا کیونکہ اسے اپنی وسعت ذات سے خوف اور دہشت سی محسوس ہونے لگتی ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اس پیش رس حرکت میں روح انسانی کو بعض ایسی قوتوں سے سابقہ پڑتا ہے جو اس کا راستہ روک لیتیں اور مخالف سمت میں کام کرتی نظر آتی ہیں۔"(83)

تاریخ کے عمل کو کچھ لوگوں نے محض دائرے تک محدود سمجھا ہے اور کچھ لوگوں نے خط مستقیم کو تاریخی عمل کا مستقر قرار دیا ہے۔ حالانکہ تاریخی عمل جب تخلیقی مستقر پر چلتے ہوئے بڑھتا ہے تو وہ دائرے اور خط دونوں کو اپناتا ہے۔ خط کی صورت میں وہ اپنی تخلیقی لگن (Creative Urge) کی تسکین کرتا ہے اور دائرہ کی صورت میں تخلیقی لگن کا یہ اظہار پائیداری اور استحکام حاصل کرنے کے لیے خط کی صورت میں نہیں بڑھتا بلکہ وہ وسعت پذیری (Expansion) اختیار کرتا ہے۔ وجود کا خاصا (Property) اظہار ہے۔ اگر وجود اظہار نہ کرے تو وہ وجود کی حیثیت سے برقرار نہیں رہ سکتا۔ وجود اظہار سے علیحدہ نہیں۔ وجود کا احساس اس کا ادراک اور اس کا اقرار ہم اس وقت حاصل کرتے ہیں جبکہ وہ اپنا اظہار کرتا ہے اور وہ اپنا یہ اظہار کرتے ہوئے جو مظاہر پیش کرتا ہے' انہیں زندگی کے مظاہر کہا جاتا ہے۔ وجود ہر قیمت اور ہر حال میں اپنا اظہار چاہتا ہے۔ یہ وجود کا ایک منطقی خاصہ ہے اور وجود کا اظہار دوسرے الفاظ میں وجود کی زندگی ہے۔ زندگی محیط ہے' ان تمام اظہارات پر جو وجود اپنی بقاء اور فروغ کے لیے مختلف مظاہر کی صورت میں پیش کرتا ہے' لہٰذا ترقی' ارتقاء' فروغ' کامیابی اور وسعت تمام وجود کی زندگی کے اظہارات کو پیش کرتے ہیں۔ رابرٹ بریفو کہتا ہے:

"حقیقت میں پوری زندگی کے لیے کامیابی' ارتقاء اور ترقی کا مطلب صرف یہ ہے کہ زندگی کے احوال پر روز افزوں اقتدار حاصل کیا جائے۔ یہ چیز انسان کی آلاتی ترقی میں اور قوائے فطرت پر اس کے روز افزوں اقتدار و اختیار سے ظاہر ہے جو اس نے عہد حجری کے زمانہ ماقبل کے چقماقوں سے لے کر آج کل کے جیٹ طیاروں سے حاصل کیا ہے لیکن آرٹ' فکر' مذہب' اخلاق' سیاسیات غرض انسانی فعالیت کے تمام شعبوں کی سرگرمیاں اسی مقصد آخری کے لیے ہیں اور قطعی

طور پر اسی سمت میں ترقی کر رہی ہیں۔"(84)

وجود زندگی کو قائم رکھنے کے لیے اور زندگی کے اظہار کے لیے دائرہ کی جو صورت اختیار کرتا ہے' وہ اس پر جبریت کی کیفیت ہوتی ہے اور اس میں تخلیق اپنے محور کے گرد چکر کاٹتے ہوئے پھیلتی ہے تو استحکام پاتی جاتی ہے مگر جب یہ جبریت مستحکم ہوتی ہوئی دریا کی افتادگی اور خیزانگی سے محروم ہو جاتی ہے تو اس جبر کی فضا میں فرد گھٹن کے احساس سے دوچار ہوتا ہے اور وہ اس دائرے کے خلاف بغاوت کرتا ہے اور دائرے کے خلاف بغاوت کی علامت خط مستقیم ہے جس کے مستقر پر اس کی تخلیقیت بڑھ کر نئی قدروں' نئے افکار' نئے نظریات اور نئے ڈھانچوں کو وجود بخشتی ہے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ دائرہ جبر کی علامت ہے اور خط اختیار کی علامت۔ دائرہ اور خط یا جبر اور قدر تاریخ کے عمل کو تخلیق اور تنظیم کے مراحل سے گزرتے ہیں اور یہ انسانی تہذیب اور تاریخ کو آگے اور آگے کی طرف بڑھاتے رہتے ہیں۔ اس میں واپسی کا کوئی تصور ہی نہیں جو کہ تاریخ کے اس دوری نظریہ میں پایا جاتا ہے جو کہ اینگلز کی تحریروں کو ریاست کے خاتمہ کے بارے میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً اس کا یہ کہنا کہ کبھی سماج بغیر ریاست کے بھی موجود تھا۔ پھر اقتصادی حالات نے ریاست کو جنم دیا اور پھر نئی اقتصادی ضرورت ریاست کو ختم کر دے گی۔ تاریخ کے اسی دوری تصوری پر اعتقاد کی یادگار ہے جو کہ جدلیات پر ایمان کا خاصہ ہے۔ وہ کہتا ہے:

"ریاست ازل سے نہیں چلی آ رہی ہے۔ ایسے بھی سماج ہوئے ہیں جنہوں نے ریاست کے بغیر اپنا کام چلایا اور اس میں ریاست اور ریاستی اقتدار کا تصور بھی نہیں پایا جاتا تھا۔ اقتصادی نشوونما کی ایک خاص منزل پر سماج لازمی طور پر طبقوں میں بٹ گیا اور اس تقسیم کی وجہ سے ریاست کا وجود ضروری ہو گیا۔ اب ہم تیزی سے پیداوار کی نشوونما کی اس منزل کی طرف بڑھ رہے ہیں جس میں ان طبقوں کا زندہ رہنا نہ صرف یہ کہ ضروری نہیں رہے گا بلکہ پیداوار کے راستے میں ایک رکاوٹ بن جائے گا۔ تب وہ اتنے ہی لازمی طور پر مٹ جائیں گے جتنے لازمی طور پر ریاست مٹ جائے گی۔"(85)

چونکہ فطرت کا ارتقاء الٹا نہیں چلتا' لہٰذا ایسا ہونا ممکن نہیں۔ چنانچہ ایسے تمام تصورات جو دوری تاریخ کی تعبیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ پہلا عہد بربریت ہوتا ہے' پھر عہد شجاعت ہوتا۔ پھر تہذیب و تمدن معراج کمال کو پہنچ کر عقلی تنزل کا شکار ہو جاتی ہے جسے فکر کی بربریت کا نام دیا جاتا ہے' یہ تمام نظریات غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ عام طور پر یہ نظریہ یوں پیش کیا جاتا ہے:

"عہد بربریت میں کسی قوم میں پنچایت کا نظام موجود ہوتا ہے۔ جب یہ قبائل معاشی دباؤ کے تحت تنزل پذیر تمدنوں پر تاخت کرتے ہیں تو فوجی سردار برسر اقتدار آ جاتے ہیں جو بعد میں بادشاہ بن جاتے ہیں۔ شاہیت کا دور گوناگوں برائیوں کی پرورش کرتا ہے اور سامان عیش کی فراوانی قوم

کے عزم وعزیمت کو سلب کر لیتی ہے۔حکومت کی طرف سے عائد کیے ہوئے محصولات عوام کا خون چوس لیتے ہیں جس سے وہ سرکشی پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔شاہیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور جمہوریت کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔رفتہ رفتہ جمہوریت کے پردے میں چند خاندان متحد ہو کر طاقتور بن جاتے ہیں اور اپنے اقتدار کو بحال رکھنے کے لیے سازشوں کا جال بچھا دیتے ہیں اور ملک کی دولت پر متصرف ہو جاتے ہیں۔عوام کی حالت بدستور زار و زبوں رہتی ہے۔انہیں نجات دلانے کے بہانے کوئی نہ کوئی ڈکٹیٹر برسر اقتدار آ جاتا ہے۔اس شخص کے مرنے پر پھر انتشار و خلفشار کا ظہور ہوتا ہے اور یہ چکر اس طرح چلتا رہتا ہے۔''(86)

اس دوری چکر کو ابن خلدون، ہیگل، اسپنگلر، مارکس اور ٹوئن بی تسلیم کرتے ہیں۔علی عباس جلال پوری ٹوئن بی اور اسپنگلر کے تاریخ کے اس دور جبری تصور کی بابت لکھتے ہیں:

''عمل تاریخ کا یہ دولابی تصور قدرتاً جبریت پر منتج ہوتا ہے۔چنانچہ ٹوئن بی اور اسپنگلر اپنے فلسفہ تاریخ میں جبر مطلق کے قائل ہیں۔وہ کہتے ہیں کہ عین اس وقت جب کوئی تمدن عروج کی بلندیوں کو پہنچ جاتا ہے۔اس کا تنزل بھی شروع ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے بطن میں ایسے عناصر پیدا ہو جاتے ہیں جو بالآخر اس کی تخریب اور تباہی کا باعث ہوتے ہیں۔''(87)

تاریخ کے دولابی تصور اور دوری تصور کے ساتھ ہی تاریخ کا نامیاتی تصور مربوط ہے کیونکہ تاریخ کے اس دور تصور کو یہ فلاسفہ تاریخ عضویہ کی حیات و ممات اور عضویہ کے جنم، بچپن، بڑھاپا اور موت کے قائل ہیں۔تاریخ کے عمل میں اس آواگون کا کوئی جواز نہیں۔تاریخ کے نامیاتی تصور کے بارے میں ہم نے پچھلے صفحات میں واضح تصریح سے بیان کیا ہے کہ یہ محض تاریخ کے عمل کو تمثیل کے انداز سے پیش کرنے کے مغالطہ کا نتیجہ ہے اور نامیاتی تصور کے ساتھ ہی یہ دوری تصور بھی ایک فکری مغالطہ ہے مگر علی عباس جلال پوری جب عمل تاریخ کے مستقر کو محض خط مستقیم تک محدود کر دیتے ہیں تو وہ خود ایک دوسرے فکری مغالطہ کا شکار ہو جاتے ہیں۔چنانچہ اس کا یہ کہنا کہ:

''تاریخ نوع انسان کی حرکت دولابی نہیں ہے یعنی تاریخی عمل ایک دائرے میں چکر نہیں لگا رہا بلکہ خط مستقیم پر ارتقاء پذیر ہے۔''(88)

محض نصف صداقت کا اظہار ہے۔چنانچہ خلیفہ عبدالحکیم کا بھی تصور یہی ہے کہ تاریخ محض خط مستقیم پر چلتی ہے اور وہ محض عظیم افراد کو ہی تاریخ کے عمل کا محرک قرار دے کر تاریخی عمل کے محض خط مستقیم پر ہی ارتقاء پذیر ہونے کو خیال کرتا ہے۔حالانکہ جیسا کہ ہم اوپر عرض کر چکے ہیں تاریخ کا عمل دائرے اور خط دونوں کے ذریعے ارتقاء پذیر رہتا ہے اور وہ اپنے تخلیقی رخ کا اظہار تغیر اور ثبات، دائرہ اور خط، جبر اور قدر، تنظیم اور تخلیقی عمل میں کرتا ہے اور اسی پر تمام فطرت کی، اس کے

ارتقاء کی اور فطرت کے ایک اہم جزو انسانی معاشرے کے ارتقاء کی منطق کام کرتی ہے اور اسی پر تاریخ کا عمل اپنے تخلیقی اور تنظیمی جوہر کا اظہار کرتا ہے اور انسانی فہم و ادراک اور تہذیب و تمدن کو نئے نئے افلاک اور آفاق کی وسعتوں سے ہمکنار کرتا ہوا بڑھتا ہے۔ اس لیے کہ جیسا کہ رابرٹ بریفوا اپنی کتاب ''میکنگ آف ہومینٹی'' میں لکھتا ہے:

> ''انسانی زندگی دائمی طور پر اور متواتر جدوجہد میں مصروف ہے تاکہ آزادانہ ترقی کا اختیار، مسرت کا اختیار، عمل کا اختیار، تخلیق کا اختیار، فہم و فکر کا اختیار اور اشتراک عمل اور انصاف کا اختیار حاصل کر سکے۔''(89)

انسانی زندگی اس اختیار کو دائرے کی شکل میں نہیں بلکہ خط کی صورت میں حاصل کرتی ہے مگر اس اختیار کو قابو میں رکھنے کے لیے اس پر اپنی گرفت مضبوط اور مستحکم کرنے کی خاطر اور اس کو اپنے اندر پورے طور پر سمونے کے لیے زندگی خط سے دائرہ کی صورت سمٹنی شروع ہو جاتی ہے۔ پھیلاؤ اور سمٹاؤ اور کشاد و بست کا یہی عمل زندگی کے عمل کو تاریخ کے عمل کو اور سماج کے ارتقاء اور فطرت کے ارتقاء کو ممکن بناتا ہے۔ اس کی حالت دل کی سی ہے جب وہ پھیلتا ہے تو اسے ہم خط کہتے ہیں۔ اس لیے کہ پھیلاؤ کی صورت میں اس کا رخ اندر کی بجائے باہر کی طرف ہوتا ہے مگر جب وہ سکڑتا ہے تو خود اپنی ذات میں پیوست ہونے اور سموئے جانے کی خواہش کا اظہار کرتا ہے۔ یہی بست و کشاد اصول حرکت ہے۔ یہی پھیلاؤ اور سمٹاؤ زندگی کی علامت ہے اور یہی دائرہ اور خط کی علامت کی عملی صورت ہے۔(90) اس سے تخلیق اور تخلیق کے بعد اس کے امساک (Retain) کا عمل ہوتا ہے۔ مغربی فلاسفہ تاریخ اور ارتقاء نے اس عمل کو ''تنازع للبقاء'' محاربہ اور کشمکش کا عمل بتایا ہے جس پر کہ ان کے اصول ارتقاء کی بنیاد ہے مگر جیسا کہ ہم اپنے تصور ارتقاء میں عرض کر چکے ہیں کائنات میں تنازع للبقاء اور محاربہ یا کشمکش کا عمل نہیں اور نہ اس اصول پر زندگی آگے بڑھتی ہے۔ تخلیق کا عمل محبت کے اصول پر چلتا ہے۔ تنازع للبقاء اور کشمکش کا تصور مغربی مادیت کو قبول کرنے کا منطقی نتیجہ ہے۔ اگر زندگی کا تصور روحانی ہے تو پھر کشمکش اصول حیات یا اصول ارتقاء نہیں بلکہ اس کا اصول محبت ہے۔ نشور محبت تخلیق اور زندگی کے ارتقاء کی اساس ہے۔ علامہ اقبال نے مغربی فلسفہ کے تصور مادیت کو تو قبول نہ کیا مگر حیرت ہے کہ مادیت کے نتیجے میں ارتقاء کے جس اصول یعنی کشمکش کی تخریب ہوتی ہے اسے اپنے فلسفہ میں جگہ دی حالانکہ یہ کشمکش ان کے تصور خودی کے منافی ہے۔ چنانچہ زندگی نشور محبت کے تحت پھیلتے ہوئے خط اور سمٹتے ہوئے جب دائرہ کی شکل اختیار کرتی ہے تو اس سے فطرت اور تاریخ دونوں کے عمل کا تعین ہوتا ہے۔

اس دائرہ اور خط کو ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ دائرہ ماضی کی طرف مراجعت کی علامت ہے اور خط مستقبل کی طرف حرکت کی۔ تاریخ کا عمل اس وقت جنم لیتا ہے یا اس میں حرکت کا عمل ظاہر ہوتا ہے جب سماج اپنا رشتہ مجموعی طور پر ماضی سے استوار رکھنا چاہتا ہے اور وہ فرد میں اپنے ماضی سے وابستگی اور روایت سے استواری کو فروغ دیتا ہے اور فرد سماج کو آگے کی طرف بڑھانے کی خواہش کا اظہار کرتا ہے۔ سماج کی جاندار قدریں تو فرد کا ساتھ دیتی ہیں اور اس کو ہر قدم پر قوت

فراہم کرتی ہیں مگر سماج کے بے جان اور مردہ رخ فرد کے لیے مزاحمت کا سبب بنتے ہیں۔ یہی مزاحم عوامل فرد کی تخلیقی قوتوں کو نکھارتے ہیں اور یہ بھی ایک دوسرے رخ سے فرد کو قوت فراہم کرتے ہیں کہ وہ سماج کو آگے بڑھائے۔ بظاہر بسا اوقات ہمیں یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ فرد اور سماج ایک دوسرے کے دشمن ہیں جو ایک دوسرے کو ختم کرنے کے درپے ہیں مگر درحقیقت ایسا نہیں ہوتا۔ سماج ہی فرد میں بغاوت کو جنم دیتا ہے اور سماج ہی فرد کی تخلیقی قوتوں کے اظہار کے اسباب فراہم کرتا ہے اور سماج کے مردہ رخوں کی عارضی مزاحمت کے باوصف سماج مجموعی طور پر فرد کی تخلیقی صلاحیتوں کو نہ صرف جلا دیتا ہے بلکہ فرد کی تخلیقی قوتوں سے زندگی حاصل کرتا ہے اور انہیں اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جو سماج ایسا نہ کر سکے وہ زندہ تو کجا صفحۂ ہستی سے مٹ جاتا ہے اور وہ فرد جو سماج کو کچھ دے نہ سکے اسے بھی سماج فراموش کر دیتا ہے۔ انسانی سماج میں فرد کے تخلیقی کردار اور سماج سے ماوراء اس کی حیثیت کی بے شمار مثالیں دی جا سکتی ہیں جنہوں نے صدیوں کے پسے ہوئے ماحول کو محض اپنی انفرادی صلاحیتوں، عزم اور جدوجہد سے بدل دیا۔ بدھ، مسیحؑ، رسول اللہﷺ[91] عمر فاروقؓ، عمر بن عبدالعزیزؒ، کارل مارکس، ابراہیم لنکن، ماؤزے تنگ، لینن، قائداعظمؒ علامہ اقبالؒ ہیگل، تھیلز اور سقراط وغیرہ بے شمار شخصیات اپنے سماجوں میں منفرد کردار کی حامل تھیں جن کے نقوش تاریخ کے صفحات پر انسانوں کے انفرادی اعمال کی عظمت کے امین ہیں مگر ہم فرد اور سماج کے تعلق کو مخالفانہ قرار نہیں دیتے بلکہ اس بات کے قائل ہیں کہ فرد تاریخ کے پہیہ کو متحرک کرتا ہے اور سماج اپنے تخلیقی عمل کے ذریعے فرد کو ایسے اسباب، حالات اور مواقع فراہم کرتا ہے کہ وہ خود کو آگے بڑھائے اور تاریخ کے عمل میں خود کو نمایاں طور پر ظاہر کرے۔ فرد اور تاریخ کا، فرد اور سماج کا، فرد اور ریاست کا ایک دوسرے سے گہرا ارتباطی رشتہ ہے اور دونوں ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہیں۔ فرد نہ ہو تو تاریخ کا وجود نہ رہے اور اگر تاریخ نہ ہو تو فرد اپنا تشخص نہ قائم کر سکے اور اپنی تخلیقی سرگرمیوں کو پروان چڑھا کر ان کا اظہار نہ کر سکے۔ اس نقطہ نظر سے مارکس کا وہ نقطہ نظر جس میں فرد کی اپنی شخصیت کا اعتراف نہیں اور اسے محض تاریخ کی پیداوار بنا دیا جاتا محل قبول ہو جاتا ہے اور اس کی صداقت نصف رہ جاتی ہے۔ تاریخ کے عوامل، پیداواری حالات، سماجی، اخلاقی اور سیاسی حالات فرد کی شخصیت کے تعین میں یقیناً اہم کردار کے حامل ہیں مگر فرد کی تخلیقی صلاحیتیں اس سے بہت زیادہ ہیں جتنی کہ مارکس تصور کرتا ہے۔

کارل مارکس نے ہیگل کی تصوری جدلیات کو ہی مادے پر منطبق کر کے اسے مادی جدلیت بنا کر قبول کیا اور اس مادی جدلیت کا تاریخ پر انطباق اور اطلاق کیا۔ پروفیسر عبدالحمید صدیقی ہیگل کے اس جدلیاتی منطق کے مارکس کے مادہ پر انطباق کے بارے میں لکھتے ہیں:

> "مارکس کو ہیگل کے اس فلسفہ کے دو پہلو بڑے پسند آئے اور اس نے جدلی عمل کے نظریے کو قبول کر لیا۔ البتہ اسے ہیگل کا یہ خیال درست معلوم نہ ہوا کہ مجرد ایک تصور کو معاشرتی، معاشی اور سیاسی تغیرات کا براہ راست ذمہ دار ٹھہرایا جائے۔ اس کے لیے یہ جاننا کسی حد تک مشکل تھا کہ روح

مطلق آخر کیوں ارتقاء کی منزلیں طے کرتی ہے۔ اس نے غیر مرئی اور غیر محسوس تصور کی بجائے ذرائع پیداوار کو سارے انقلابات کا ذمہ دار ٹھہرایا۔ ہیگل کے نزدیک اگر موثر طاقت افکار و نظریات کی ہے تو اس کے نزدیک اصل اور فیصلہ کن قوت ذرائع پیداوار کی ہے۔ ہیگل کے خیال کے مطابق اضداد کی جنگ تصورات کے ایوانوں میں لڑی جاتی تھی اور وہاں اس کا جو فیصلہ ہوتا تھا' اس کے مطابق انسان کی اجتماعی زندگی کی تشکیل ہوتی تھی مگر مارکس یہ سمجھتا ہے کہ زندگی کی اصل رزم گاہ معاشی میدان ہے اور اس میں انسانیت کی قسمت کے فیصلے ہوتے ہیں۔ ذرائع پیداوار کی نوعیت ہی وہ اصل بنیاد ہے جس پر انسان کے اخلاقی اور مذہبی تصورات' معتقدات اور اس کے تمدن اور اس کے علوم و فنون کی بالائی عمارت تعمیر ہوتی ہے۔ پیدائش دولت کے مختلف طریقے ہی کسی دور کی ذہنی اور سیاسی زندگی کا ہیولیٰ تیار کرتے ہیں۔ انسانیت کے ارتقاء کی اس کے نزدیک یہ صورت ہے کہ پہلے معاشی پیداوار کے طریقوں میں تبدیلی ہوتی ہے۔ اس کا براہ راست اثر اسباب زندگی کی تقسیم اور ملکیتی تعلقات پر پڑتا ہے اور اس سے زندگی کی مادی قدریں ازخود بدل جاتی ہیں اور اس طرح ایک نیا نظام وجود میں آتا ہے۔ اب دونوں نظاموں میں ہیگل کے جدلی عمل کی طرح کشمکش شروع ہوتی ہے اور بالآخر وہ مصالحت پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور اس کے بعد دونوں مل کر ایک ایسے نظام کی بنیاد رکھتے ہیں جس میں تمام صالح اجزاء شامل ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا نظام پہلے نظاموں سے ہر لحاظ سے بہتر ہوتا ہے۔ اسی طریق سے انسانیت کا ارتقاء ہو رہا ہے۔"(92)

ہیگل کی تصوری جدلیات کو مادہ اور تاریخ پر منطبق کرتے ہوئے پیداواری کے ذرائع کو تاریخ کا رخ متعین کرنے والا محور قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب ذرائع پیداوار میں تبدیلی اور تغیر آتا ہے تو تاریخ کا عمل تغیر پذیر ہوتا ہے۔ یہی ذرائع پیداوار ہی طبقات کا تعین کرتے ہیں۔ وہ طبقات جو کہ ذرائع پیداوار پر حاوی ہوتے ہیں اور وہ طبقات جو ذرائع پیداوار سے محروم ہوتے ہیں۔ آپس میں ایک پیکار اور ایک کشمکش کو جنم دیتے ہیں اور یہ کشمکش ہی تاریخ کو وجود دیتی ہے۔ چنانچہ تمام سماجوں کی تاریخ ان طبقات کی کشمکش کی داستان ہے۔ وہ کہتا ہے:

"آج تک تمام سماجوں کی تاریخ طبقاتی جدوجہد کی تاریخ ہے۔ آزاد اور غلام' پترشین اور پلے بین' جاگیردار اور زرعی غلام' استاد اور کاریگر غرضیکہ ظالم اور مظلوم برابر ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہیں۔ کبھی کھلے بندوں اور کبھی پس پردہ ہمیشہ ایک دوسرے سے لڑتے رہے اور ہر بار اس لڑائی کا انجام یہ ہوا کہ یا تو نئے سرے سے سماج کی انقلابی تعمیر ہوئی یا لڑنے والے طبقے ایک ساتھ

تباہ ہو گئے۔"(93)

ہیگل کی تصوری جدلیات کی مادہ اور تاریخ پر اطلاقیت سے مارکس نے تاریخ کے نئے تصور کی بنیاد رکھی۔ اس نے ہیگل سے ایک قدم بڑھ کر یعنی اس کی تصوری جدلیت سے مادی جدلیات تاریخ کی ایک نئی تعبیر کی۔ اس کی

"تاریخی مادیت دراصل جدلیاتی مادیت کی عملی تشریح ہے کہ معاشرے میں تبدیلیوں کے واقع ہونے کا اصول کیا ہے۔"(94)

چنانچہ مارکس یہ رائے رکھتا ہے کہ اصل چیز اور تاریخ کی قوت محرکہ آلات پیدائش کی نوعیت ہے، اقتصادی قوتیں ہی تبدیلی کو جنم دیتی ہیں اور ان پر ہی سماج کا دیگر بالائی ڈھانچہ تعمیر ہوتا ہے اور اسی سے معاشرے کے دیگر نظاموں کے کردار کا تعین ہوتا ہے۔ سیاسی قوت و اقتدار ہمیشہ اس طبقے کے لوگوں کے ہاتھوں میں ہوتا ہے جو اقتصادی لحاظ سے دوسروں سے مضبوط ہوتا ہے۔ قانون دراصل ریاست کے ذریعے اقتصادی عوامل پر قابض گروہ کی خواہشات کا اظہار ہے۔ چنانچہ مارکس کی نظر میں سماج کے دیگر تمام ادارے اور ایک خاص دور کا

"فلسفہ، ادب، شاعری، تمدن، تہذیب، آرٹ یہاں تک اخلاق اور مذہب بھی اسی دور کے معاشی نظام کا پرتو ہوتے ہیں۔"(95)

کارل مارکس کے نزدیک تاریخ کے ایک عہد میں مذہب نے انسانیت کی بڑی خدمت کی جبکہ مذہب نے نادار طبقے کو قوت بخشی۔ اگرچہ آج وہ اپنی افادیت کھو چکا ہے اور استحصالی ہاتھوں میں آلہ جبر بن چکا ہے۔(96)

وہ کہتا ہے:

"مذہب اور اخلاقی ضوابط نے اپنے آغاز کے وقت انسانیت کی ضرور خدمت کی تھی، مذہب اکثر غرباء کے طبقے میں پھلا پھولا ہے۔ اس نے نادار طبقے کو طاقت بخشی ہے اور مالدار برسرِ اقتدار طبقے کے اقتدار کو کم کیا ہے۔ دولت کی منصفانہ تقسیم کے لیے کام کیا ہے مگر حالات میں تبدیلی کی وجہ سے اب مذاہب اپنی افادیت کھو چکے ہیں بلکہ الٹا نقصان دہ ہیں۔"(97)

کارل مارکس کہتا ہے کہ یہ طبقاتی تفریق اور ان متخالف طبقات کی موجودگی محاربہ کو جنم دیتی ہے۔ اب چونکہ یہ طبقات ہمیشہ سے موجود رہے ہیں، لہٰذا ان دونوں میں کشمکش بھی ہمیشہ ہی بپا رہی ہے۔ زرداروں اور ناداروں کے مابین اس کشمکش کو مارکس طبقاتی تصادم (Class Struggle) کا نام دیتا ہے اور کہتا ہے کہ:

"یہ طبقے تاریخ کے ہر دور میں باقی رہے ہیں۔ ان دونوں طبقوں میں ایک مسلسل کشمکش جاری رہی ہے۔ ہر طبقہ اپنی معاشی اقتدار کو مضبوط تر کرنے میں کوشاں ہے اور ایک دور کے بعد دوسرا دور انہیں دو طبقات کی کشمکش اور تصادم کے نتیجے میں جنم لیتا ہے۔"(98)

ڈاکٹر پروفیسر خلیفہ عبدالحکیم تاریخی مادیت کے عنوان کے تحت کہتے ہیں کہ مارکس کے نزدیک بھی تمام تاریخ کی داستان طبقاتی کشمکش کی داستان ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

''مارکس کے نزدیک تمام انسانی تاریخ لازمی طور پر طبقاتی کشمکش کی داستان ہے۔ یہ تصادم اس وقت تک موجود رہے گا جب کہ تمام طبقات ختم نہ ہو جائیں۔ ان کا خاتمہ پرولتاریہ انقلاب کے ذریعے ہوگا۔ اس کی آخری صورت عدم طبقاتی سماج کی ہوگی۔ جدلیاتی مادیت کی رو سے سب سے بنیادی چیز انسان کا جسم ہے جو کہ مربوط مادہ کے سوا کچھ نہیں۔ چنانچہ انسان کی سب سے بنیادی ضرورت طبعی ہے۔ جیسا کہ ہر حیوان کی بنیادی ضرورت طبیعی ہی ہوتی ہے۔ ان ضروریات کی تسکین کے لیے وہ رسوم ورواجات کی تشکیل کرتا ہے۔ قوانین بناتا ہے' اداروں کو وجود میں لاتا ہے۔ اعتقادات وضع کرتا ہے اور فلسفے بگھارتا ہے۔ اخلاق اور آداب کی تعلیم دیتا ہے اور علوم و فنون کے ڈھانچے مدون کرتا ہے۔ اس کی علم سے محبت بھی اپنے لیے ہی ہے۔ اعمال صالحہ پر عمل اس کے اپنے لیے ہی ہے۔ ایمان' رجاء اور خیرات اور تمام روحانی ڈھکوسلے اور مثالیت کی عقلی تاویلات اس کی بنیادی طبعی ضرورت کی بنا پر ہی ہیں جن پر پیداواری تعلقات اور پیداواری قوتوں کی بالادستی قائم ہے۔''(99)

ان تمام تصورات کو مارکس جب تاریخ کے وسیع پس منظر میں بیان کرتا ہے تو انسانی تاریخ کو وہ مختلف ادوار میں تقسیم کرتا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ:

''اس نقطہ نظر کے تحت جو کہ اس نے پیداوار دولت اور تقسیم دولت کے بارے میں اپنایا وہ تاریخ کو پانچ ادوار میں تقسیم کرتا ہے کہ انسانی تاریخ ان پانچ مراحل سے گزری ہے۔ ابتدائی اشتراکی سماج' دوسرا عہد غلامی کا ادارہ' جاگیرداریت' سرمایہ داریت اور سوشل ازم کا دور۔ ہیگل جدلیات کے تحت جسے مارکس نے گہرے طور پر قبول کیا' ہر دور اپنے پہلے دور سے بہتر تھا۔''(100)

کیا یہ کہنا درست ہے کہ وہ تمام سماجوں کی تاریخ طبقاتی جدوجہد پر مبنی ہی رہی ہے۔ ہندوستان میں صدہا سال سے شودر ہندوؤں کے مظالم سہتے رہے مگر انہوں نے اُف نہ کی۔ اسلام نے جو عرب سماج میں انقلاب برپا کیا' اس کی بنیاد محض معاشی قرار نہیں دی جا سکتی۔ اگرچہ اس کے معاشی پہلو کا بھی مکمل طور پر ابطال نہیں کیا جا سکتا۔ اسلامی سماج میں غلاموں نے اسلام قبول کرنے کے بعد بھی کبھی کوئی جدوجہد نہیں کی بلکہ خود اہل دول نے غلاموں کو آزاد کیا' لہٰذا حرکت کا سبب محض طبقات کی جدوجہد نہیں بلکہ کوئی اور چیز بھی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر ابتدائی معاشرہ عدم طبقاتی تھا تو وہ طبقاتی معاشرہ میں کیوں بدل گیا؟ وہ کیا وجوہات تھیں جنہوں نے ابتدائی معاشروں کو عدم طبقاتی نہ رہنے دیا۔ تہذیب جوں جوں

ارتقاء کی منازل طے کرے گی' عدم طبقاتی معاشرہ طبقاتی بنتا چلا جائے گا۔ مارکس کی عدم طبقاتی معاشرہ کی خواہش کے پس منظر میں رومانیت پسندی اور اس کے لاشعور میں روسو کی فطرتیت چھپی ہوئی ہے۔ انسانی تاریخ کو محض معاشی محرک کے گرد گھمانا صرف سچائی کا ایک پہلو ہے۔ انسانی تاریخ کے آئینہ میں مارکس نے معاشی عکس ہی دیکھا جبکہ فرائیڈ نے جنس کو دیکھا۔ فرائیڈ نے جنسی حوالہ سے تمام تاریخ وتہذیب کو دیکھا اور ان کی تعبیر میں جنسی رویہ اپنایا۔ مارکس نے معاش کے حوالہ سے انسانی تاریخ وتہذیب کی تعبیر کی۔ دونوں نے انسان کی دو بنیادی جبلتوں پر اپنے افکار کی بنیاد رکھی۔ حالانکہ دونوں کا نقطہ نظر جزوی ہے اور دونوں کا صداقت کو دیکھنے کا رویہ جزوی ہے۔ صداقت کو کسی خاص پہلو سے محدود نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی تاریخ خوب سے خوب تر کی اور اعلیٰ سے اعلیٰ تر سماج کی تخلیق کی جدوجہد سے عبارت ہے۔ انسان نے ہر اس بندھن' زنجیر اور حلقہ دام کو توڑا ہے جس سے اس کے گرد حلقہ زیست تنگ ہوا ہے۔ حیات افروزی تاریخی عمل کی بنیادی صفت ہے۔ ہر وہ عمل' ہر وہ طبقہ' ہر وہ نظریہ وخیال اور ہر وہ نظام باطل ہوتا ہے اور ٹوٹتا رہا ہے جس نے زیست کی راہ محدود کی اور ہر وہ نظریہ اور خیال فروغ پذیر اور ارتقاء پذیر رہا ہے جس نے زیست کو قوت' فروغ' بالیدگی اور تعمیر کی طرف دھکیلا ہے۔

کمیونسٹ مینی فسٹو میں مارکس اور اینگلز کے الفاظ ہیں:

> ''جدید بورژوا سماج نے جو کہ جاگیردار سماج کے کھنڈروں سے ابھرا ہے' طبقاتی اختلافات کو دور نہیں کیا۔ اس نے تو محض پرانے کی جگہ نئے طبقے' ظلم کی نئی صورتیں اور جدوجہد کی نئی شکلیں پیدا کر دیں۔''(101)

کیا یہی الفاظ سوشلزم کے بارے میں مجھے کہنے کی اجازت ہے کہ اس نے بھی انسانی سماج کے اس دہکتے ہوئے مسئلہ کو حل نہیں کیا کہ فرد اور سماج کے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ اور ان کے تعلقات کس اصول کے تحت مرتب ہوں۔ اس نے آجر اور آجیر کے طبقات کو حاکم اور محکوم میں بدل دیا ہے۔ ایک پارٹی کے لیڈر' ٹیکنو کریٹ' سیاستدان اور اصحاب سربرآوردہ اور چھوٹے ملازمین' مزدور' کاریگر' ڈرائیور' چپڑاسی غرضیکہ تمام چھوٹے طبقات کی صورت میں سماج میں دونوں طبقات کو مختلف ناموں سے جوں کا توں قائم رکھا ہے بلکہ سرمایہ دارانہ طبقہ کا آجر' آجیر کو ووٹ دہی' ہڑتال' یونین سازی' یادداشت پیش کرنا' تبدیلی جگہ' تبدیلی فرم' تبدیلی پیشہ' اخبارات کے ذریعے اپنی آواز بلند کرنا اور اجتماع کی اجازت دیتا ہے جبکہ اشتراکی سماج کا برسرآوردہ طبقہ جبر کی چھری سے ان طبقات کی زبان ہمیشہ کے لیے کاٹ ڈالتا ہے۔ اشتراکی سماج نے تاریخ کے عمل کی نفی کی ہے۔ انسان نے تاریخ کے تمام عمل میں ہمیشہ جبر واستکبار اور استعمار سے نجات کے لیے کوشش کی ہے جبکہ اشتراکیت نے دیگر مساواتوں کی بساط تہ کر کے محض معاشی مساوات کے نام پر انسان کو اس کے بنیادی حقوق سے محروم کر کے انسان کی تذلیل کی ہے اور اسے وحوش کی سطح پر دھکیل دیا ہے۔ معاشی مساوات ضروری ہے' ہم اس موضوع پر اشتراکیت کی تحسین کرتے ہیں مگر کیا سیاسی' سماجی' نظریاتی مساواتیں اپنا وجود نہیں رکھتیں۔ سرمایہ داریت نے معاشی

مساوات کی نفی کر کے اپنے سماج کے اس پہلو کو آزاد مسابقت کے حوالے کر کے اپنے پورے معاشی نظام کو سبوتاژ کر لیا اور اشتراکیت نے سیاسی مساوات کی لٹھ سے تمام انسانیت کو دھکیل کر بیسویں صدی میں آمرانہ ظلم و جبر کے شکنجہ میں کس کر رکھ دیا۔ اس صورتحال نے بھی آج ایک نئے زاویہ نگاہ کو جنم دیا ہے اور اشتراکی سماج کے خلاف اس کے ظلم کی نئی صورتوں کے خلاف جدوجہد کی نئی شکلیں پیدا کر دی ہیں۔

خلیفہ عبدالحکیم کے مطابق تاریخی مادیت کے تصور میں بنیادی نقص یہ ہے کہ اس میں ثقافتی محرکات اور معاشی محرکات میں یک رخا پن پایا جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

> ''نظریہ تاریخی مادیت کا بنیادی نقص یہ ہے کہ اس کی بنیاد اس اعتقاد پر ہے کہ معاشی اور ثقافتی محرکات مثلاً فلسفہ اور آرٹ، مذہب اور اخلاقیات میں یک رخا پن ہوتا ہے۔ مادی ضروریات علت فاعلی (Efficient) کے طور پر ثقافتی بالاتر ڈھانچہ کو بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر متاثر کرتی ہیں مگر حقیقی اور حتمی حقیقت یہ ہے کہ انسانی تاریخ کی روایت میں اعلیٰ اور ادنیٰ تمام مقامات، سطحوں اور تمام پہلوؤں پر ہمیشہ اعلیٰ یا ادنیٰ سطح پر یہ عمل دوطرفہ رہا ہے۔''(102)

یعنی جس طرح تاریخی عمل میں معاشی محرکات فلسفہ، آرٹ، مذہب اور اخلاقیات کا برتر ڈھانچہ تشکیل کرتے ہیں اسی طرح فلسفہ، مذہب، آرٹ اور اخلاقیات بھی معاشی محرکات کے تعین اور ان کی تشکیل میں اپنی اپنی سطح پر اہم کردار کے حامل ہیں۔ خلیفہ صاحب کے نزدیک یہ تعلق اور ایک دوسرے کی تعمیر میں حصہ دونوں اطراف سے ہوتا ہے یا دوسرے الفاظ میں جدلی ہے اور دونوں ایک دوسرے کی ہیئت کی تدوین و تشکیل میں اہم کردار کے حامل ہوتے ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ کسی ملک کی ثقافت اور اس ملک کا موسم اور جغرافیائی حالات تک سماج کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ خلیفہ صاحب کہتے ہیں کہ:

> ''خام مواد اور دیگر اشیاء صناعی اور تجارتی چیزیں، آرٹ اور گھریلو مصنوعات ان کی شکل و صورت بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر موسم کے اثر کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ کسی ملک کی جغرافیائی صورتحال اور محل وقوع کسی ملک کے تاریخ کے تعین میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔''(103)

چنانچہ تاریخ کے عمل میں اور تاریخی بحث میں ان تمام محرکات کو مدنظر رکھنا ضروری ہے اور یہ خیال کہ:

> ''تمام انسانی صورتحال انسانی طبقات کے تصادم کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے جو کہ استحصال کرنے اور استحصال زدہ اور حامل زر اور محروم زر طبقات کی کشمکش پر منحصر ہے اور یہ تنازع ان طبقات میں ہوتا ہے جو کہ تمام تاریخ کو بیان کرتے ہیں مگر انسانی محرکات اتنے سادہ طور پر بیان نہیں کیے جا سکتے۔''(104)

چنانچہ جیسا کہ خلیفہ صاحب کہتے ہیں' ہمیں اس بات کا یقین کر لینا ہوگا کہ

''تمام مختلف گروہوں اور انسانی طبقوں کے مابین تعلقات کی بنیاد مختلف محرکات پر ہے۔ مثال کے طور پر مذہبی محرکات مارکس نے مذہب کو معاشی محرکات کا معکوس کہا ہے اور اسے معاشی تنازع کا سبب قرار دیا ہے لیکن اگر ہم خون ریز تاریخی تنازعات مذاہب کا مطالعہ کریں خاص طور پر مغرب میں جہاں مذہبی ادوار میں اعتقادی اختلافات نے جذبات کو برانگیختہ کر دیا تھا' ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ایک عقیدہ کے حامل لوگ تمام نوع کے معاشی طبقات میں بٹ گئے اور ایک ہی جذبہ میں محصور ہو گئے کہ انسان کی معاشی یا مادی ضرورت اور دلچسپیاں کیا ہیں۔''(105)

اس مذہبی محرک کے علاوہ جنگوں نے بھی انسانی تاریخ پر گہرا اثر مرتب کیا ہے۔ خلیفہ صاحب لکھتے ہیں کہ:

''سماج بے شمار خوفناک جنگوں سے بھی دوچار رہا ہے اور یہ جنگیں ملٹری یا فوجی مہم بازی کے نتیجہ میں ہوئیں جن کی اساس انسان کی شہرت کی جبلت تھی اور خودنمائی کا جذبہ جن کا محرک تھا۔ ان جنگوں میں سے کچھ نے زمین کے باسیوں کے معاشی اور ثقافتی ڈھانچے بدل کر رکھ دیئے۔''

چنانچہ محض معاشی محرکات کو بنیاد بنا کر تاریخ کی تعبیر کی کوشش جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں' محض تاریخ کے وسیع عمل کو محض ایک پہلو سے دیکھنے کی کوشش ہے۔ اسی طرح کچھ لوگوں نے تصوری پہلو سے' کچھ لوگوں نے جغرافیائی انداز سے اور کچھ لوگوں نے نامیاتی طریق پر تاریخ کی تعبیر کی ہے۔ تاریخ کی یہ تمام تعبیرات تاریخ کو جزوی طور پر دیکھنے کی کوششیں ہیں۔ چنانچہ تاریخ کو محض ایک ہی قانون کے حوالہ سے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ حکیم بھی اس بات کو جتاتا ہے کہ تاریخ کی کسی ایک اصول یا قانون کے تحت تعبیر اس کی جزوی تعبیر ہے کلی نہیں۔ ہم تاریخ کے وسیع عمل کو جزوی تعبیرات سے نہیں سمجھ سکتے' لہٰذا تاریخ کی کلی تعبیر مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔ حکیم صاحب نے تاریخ کی تعبیر کرتے ہوئے اسی امر کو پیش نظر رکھا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

''حقیقت یہ ہے کہ تاریخ انسانی کی تعبیر کی ہر کوشش کسی ایک قانون کے ذریعے ناکامیاب رہی ہے۔ یہ ایک غیر عقلی اور غیر استیصال پذیر (Ineradicable) رجحان ہوگا جس کا مقصد ہمہ پہلو مظہر کو یکسانیت علت و معلول کے ایک ہی طرز کے قانون کے حوالہ سے دیکھا جانا ہے۔ تمام سائنس اور تمام عقلی حاصلات اس خواہش کی تکمیل کی صورت ہیں۔ صدیوں کی سائنسی تحقیق سے ہم نے اس میدان میں بے پناہ ترقی کی ہے اور طبعی مظہر کو سمجھنے میں نمایاں کامیابی حاصل کی ہے۔''(106)

مگر حکیم صاحب کا مؤقف یہ ہے کہ تاریخ کے بارے میں ہمیں یہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی (107) کیونکہ

برٹرینڈرسل جیسا عظیم فلسفی بھی دور جدید میں کسی ایسے قانون کی تلاش میں ناکام رہا ہے جو کہ تاریخ کے واقعات کا تعین کرتے ہیں۔[108] ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم تاریخ کی ہر تعبیر کو محض جزوی قرار دیتے ہیں۔ وہ جدلی تاریخ مادیت کو بھی تاریخ کی کلی اور واحد اور حتمی تعبیر کے طور پر رد کرتے ہیں۔ اگر چہ وہ تاریخی مادیت یا تاریخ کے عمل میں معاشی محرکات کی اہمیت سے کلی طور پر منکر نہیں بلکہ اس کے جزوی اہم کردار کو تسلیم کرتے ہوئے مارکس کی اس سلسلہ میں تعریف کرتے ہیں۔[109]

اب سوال یہ ہے کہ کیا حکیم صاحب نے تمام تاریخ کی تعبیرات کو رد کرنے کے بعد خود کوئی واحد اصول دینے کی کوشش کی ہے؟ اور پھر اس کی روشنی میں تاریخ کے عمل کی توضیح اور تعبیر کی سعی کی ہے؟ تو اس سلسلہ میں ہمیں ''اسلام اور کمیونزم'' (انگلش) حکیم صاحب کی کتاب میں توحید اور تاریخی مادیت کے حوالے سے کچھ نئے تصورات ملتے ہیں جن میں حکیم صاحب نے اسلام کے تصور توحید کی روشنی میں تاریخی عمل کی توضیح کرنے کی کوشش کی ہے جیسے کہ علامہ اقبال یا عبدالحمید صدیقی نے اپنی کتاب ''اے فلوسفیکل انٹرپریٹیشن آف ہسٹری'' میں اور پروفیسر مظہر الدین صدیقی نے ''اسلام کا تصور تاریخ'' میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

اسلام نے سب سے زیادہ جس بات پر زور دیا ہے وہ توحید کا تصور ہے۔ اسلام کے تمام معاشرتی' سیاسی' اخلاقی' عمرانی' معاشی اور ثقافتی نظامات کی اساس اسلام کا یہی کلمہ توحید ہے۔ شاہ ولی اللہ اپنی کتاب ''حجتہ اللہ البالغہ'' کے باب توحید میں لکھتے ہیں:

> ''تمام نیکیوں کا سرچشمہ اور ہر قسم کی خیر و اصلاح کی جڑ عقیدہ توحید ہے۔ اس لیے کہ رب العالمین کی مخلصانہ اطاعت ہی حقیقت میں سعادت انسانی کے حصول کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ پس انسانیت کو پایہ تکمیل تک پہنچانے اور سعادت انسانی کے حصول کے لیے سب سے زیادہ موثر علمی تدبیر یہی عقیدہ توحید ہے۔''[110]

اس کا سبب بھی شاہ ولی اللہ خود ہی بتاتے ہیں کہ

> ''اسی سے انسان کی توجہ عالم غیب یا عالم ملکوتی کی طرف پورے طور پر منعطف ہوتی ہے جس سے اس کا نفس پاکیزہ ترین صورت میں عالم ملکوتی کی طرف ترقی کرنے کے لیے مستعد ہو جاتا ہے۔ اس کی اہمیت جتانے اور اس کی حیثیت واضح کرنے کے لیے کہ نیکی کے تمام اقسام و انواع میں توحید بمنزلہ قلب ہے۔ جس طرح جسم انسانی میں قلب کے بگڑ جانے سے سارا جسم بگڑ جاتا ہے اور اس کے سنورنے سے سارا جسم سنور جاتا ہے۔''[111]

اس موضوع پر ہم مفصلاً پچھلے باب ''حکیم کا عمومی فلسفہ'' میں لکھ چکے ہیں۔ یہاں محض یہ بتانا مقصود ہے کہ حکیم توحید کے تصور کو مسلمانوں کی جملہ سیاسی' عمرانی' معاشی' اخلاقی' مذہبی' نظریاتی اور علمی سرگرمیوں کو منظم کرنے میں اساسی

کردار کا حامل عقیدہ یا تصور سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اسلام میں زندگی خانوں میں بٹی ہوئی نہیں' لہٰذا جزوی طور پر زندگی کے کسی رخ کو حتمی تصور کر کے اس کے ذریعے انسانی زندگی کے پورے عمل کی توضیح نہیں ہوسکتی جس طرح کہ سرمایہ داریت نے مساوات کے جزوی تصور سیاسی مساوات اور اشتراکیت نے اس کے جزوی تصور معاشی مساوات کے حوالہ سے زندگی کے عمل کی تشریح کی۔ تاریخ کا عمل جو کہ زندگی کے عمل کو افراد اور اقوام' تہذیبوں اور ثقافتوں کے حوالہ سے بیان کرتا ہے۔ اس کی محض جبری' حیوانیاتی' جغرافیائی' معاشیاتی' عضویاتی اور مثالیاتی انداز سے توضیح کرنا ناروا ہے بلکہ ان تمام حوالوں سے تاریخ کے عمل کو دیکھنا ایک طرف تو جزوی طور پر ہوگا اور دوسرے ان سب حوالوں کی اساس کے طور پر کلی انداز سے بھی تاریخ کے عمل کو دیکھنا ہوگا۔ تاریخ کے اس عمل کو جب ہم کلی طور پر دیکھتے ہیں تو اس کلیت کی بنیاد کے طور پر اسلام تصور توحید کو پیش کرتا ہے۔ توحید' احدیت جو کہ کائنات کے تمام تر معمہ کی کلید ہے' خود زندگی اور تاریخ کے تمام تر عمل کی بھی چابی ہے جس کے حوالہ سے کہ ہم تاریخ کے عمل کے فلسفیانہ پہلو کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ یہ وہ اصول ہے جس کی رسل کو تلاش تھی اور دیگر فلاسفہ تاریخ جسے نہ اپنا کر تاریخ کی جزوی تعبیرات میں الجھے رہے۔ حکیم صاحب کہتے ہیں کہ:

> ''اسلام زندگی کی مختلف خانوں میں تقسیم کا قائل نہیں۔ توحید کے عقیدہ کی رو سے' زندگی کی اصل احد ہے' لہٰذا اسے مختلف خانوں میں بانٹا نہیں جاسکتا۔ یہ تصور کہ انسان کی معاشی زندگی مختلف قوانین کے تابع ہے اور زندگی کے دوسرے پہلو اس سے علیحدہ بھی وجود رکھ سکتے ہیں' یہ اسلام کی نفی ہے۔ زندگی کے یہ تمام پہلو' خواہ وہ معاشی ہوں' سیاسی ہوں' جنسی ہوں' سماج یا اور کسی بھی نوع کے ہوں' یہ تمام پہلو اخلاقی قوانین کے ساتھ اپنی متابعت کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ انسان کا اخلاقی ار روحانی وہ انداز نظر ہے جو کہ سماج میں انسانوں کی معاشی' عمرانی' سیاسی' حیاتیاتی اور دیگر سرگرمیوں میں ہم آہنگی کے باعث بنتا ہے۔ اسی طرح روحانی زندگی بھی اپنی نشو ونما اور ارتقاء کے لیے انسانوں کی مادی سرگرمیوں سے اپنا تعلق قائم رکھتی ہے کیونکہ جیسا کہ قرآن کے الفاظ ہیں کہ ''میں نے جنوں اور انسانوں کو محض اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے'' تمام تر حیات جو کہ ٹھیک طور پر گزاری گئی ہو اور جو ہم آہنگ ہو' خدا کی عبادت کا درجہ رکھتی ہے جو کہ زندگی اور نور ہے۔'' (112)

حکیم صاحب کے نزدیک قوانین تاریخ کا توحید اساسی اصول ہے۔ توحید زندگی اور ارتقاء کو روحانی سطح پر لے جاتی ہے۔ حکیم صاحب کے خیال میں عقیدہ توحید انسان کے عمرانی' معاشی' سیاسی' ثقافتی اور انفرادی و اجتماعی تمام اعمال کے مابین وحدت اور فکری وحدت پیدا کر کے ان میں ایک نظم کو قائم کرتا ہے۔ دوسری طرف یہ عقیدہ انسانوں کو دیگر معبودوں کے خوف سے نجات دلا کر محض ایک معبود پر مجتمع کرتا ہے اور ان کا رشتہ ایک اصول سے استوار کرتا ہے۔ تیسری طرف عقیدہ توحید انسانوں میں وحدت فکر پیدا کر کے انہیں اخلاق اور روحانی ارتقاء کے لیے کوشاں ہونے پر آمادہ کرتا ہے۔ انسانوں کو

اوہام پرستی سے نجات دلاتا ہے اور سب سے بڑھ کر عقیدہ توحید انسانی اعمال میں باقاعدگی اور ضابطہ پیدا کرتا ہے۔ اس کے برعکس شرک میں چونکہ ایک سے زیادہ خداؤں پر اعتقاد رکھا جاتا ہے' لہٰذا وہ انسانی اعمال میں وحدت پیدا کرنے کے برعکس کثرت کے رجحان کو فروغ دیتا ہے اور انسان کو اوہام کے حوالہ کر کے ان میں انتشار کو پروان چڑھاتا ہے۔ عقیدہ توحید جب عمرانی مظہر کے طور پر نمو پذیر ہوتا ہے تو وہ نیکی اور بدی اور بناؤ اور بگاڑ کی صورت منظر عام پر آتا ہے۔ جب ہم اسے عمل ارتقاء میں دیکھتے ہیں تو یہ خط اور دائرے کی صورت میں جلوہ نما ہوتا ہے۔ نیکی کی صورت میں زندگی خط کے انداز سے ارتقاء کی طرف بڑھتی ہے اور فروغ حاصل کرتی ہے۔ دائرے کی صورت میں اس پر ٹھہرنے اور مجتمع ہونے کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ یہی ٹھہراؤ بدی ہے۔ رک جانا' کیونکہ کسی عمل کے مسلسل رکنے کی بنا پر اس میں تغلیط پیدا ہوتی ہے اور جمود کی اس حالت میں تخلیقی عمل رک جاتا ہے۔ اگر یہ تخلیقی عمل دیر تک رکا رہے تو بدی کی یہ کیفیت زیادہ دیر تک قائم رہ کر انفرادی اور اجتماعی دونوں سطح پر انسان کو زوال اور فلاکت کی طرف لے جاتی ہے اور تخلیقی عمل جتنی جلدی جاری ہوتا ہی جلدی اس فرد یا قوم میں زندگی کے آثار ہویدا ہوتے ہیں۔ یہ تخلیقی عمل جیومیٹری کی زبان میں خط اور اخلاق کی زبان میں نیکی ہے اور ٹھہراؤ جیومیٹری کی زبان میں دائرہ اور اخلاق کی زبان میں بدی ہے لیکن اس بات کو تسلیم کرنے میں کوئی باک نہیں کہ حیات کا ارتقاء ان دونوں ہی کا رہین منت ہے اور تاریخ کا یہ عمل دونوں پر ہی مشتمل ہے۔ معاشی' اخلاقی' سماجی' سیاسی تمام سرگرمیاں اسی اصول کے تحت انسان کی روحانی زندگی کی نشوونما میں ممدو معاون بنتی ہیں۔ پروفیسر مظہر الدین صدیقی لکھتے ہیں:

''شرک و بت پرستی انسان کے اس توہم پرستانہ اعتقاد کا نتیجہ ہے کہ انسانی زندگی کی فلاح وسعادت کا کوئی ضابطہ یا قانون نہیں ہے جس طرح چاہو زندگی بسر کرو کیونکہ کائنات اور انسان کی فطرت اجتماعی کی قانون کی پابندی کا تقاضا نہیں کرتی کہ جس کی خلاف ورزی مہلک نتائج پیدا کرے۔ جن قوموں کا عقیدہ یہ ہو ان میں قانون مکافات عمل کا خوف باقی نہیں رہتا ہے اور وہ اس تعین سے تہی دامن ہو جاتی ہے کہ تاریخ انسانی بدکرداریوں کو معاف نہیں کرتی بلکہ ان کا شدید ترین انتقام لیتی ہے۔''(113)

وہ مزید کہتے ہیں:

''شرک و بت پرستی کے باعث قومیں تاریخ اور مشیت الٰہی کے عمومی قوانین کا تصور کھو بیٹھتی ہیں۔ صرف ظاہری عبادات' خارجی مراسم اور چند مخصوص قومی شعائر کی پابندی کو بقائے حیات کا وسیلہ سمجھ لیتی ہیں اور زندگی میں جو چیز واقعی کلیدی اور بنیادی اہمیت رکھتی ہے یعنی اچھے اعمال و اخلاق' سیرت کی مضبوطی اور اصول و قوانین کی پابندی ان کی طرف سے ایک عام غفلت برتی جانے لگتی ہے جس کا نتیجہ زوال و ہلاکت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔''(114)

آر۔ ایچ۔ ٹاؤنن کہتا ہے کہ عقیدہ توحید ہماری یعنی انسانوں کی قومی زندگی سے گہرے طور پر مربوط ہے۔ وہ

لکھتے ہیں:

''غیر مرئی اور غیر محسوس حقائق کی پرستش کا انسان کے ارتقائے عقلی سے بڑا گہرا رشتہ ہے۔ غیب پر ایمان لانا اور ان دیکھی چیزوں پر یقین رکھنا انسان کی روحانی ترقی کا ایک حقیقی پیمانہ ہے۔ تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عقلی حیثیت سے وہی قومیں ترقی پذیر ہیں جنہوں نے اپنی روحانی قوت کے ذریعے غیر مرئی حقائق کا ادراک کیا۔ چنانچہ تاریخ سے حسب ذیل مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔''(115)

پروفیسر مظہر الدین اس کی توضیح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

''تجریدی تصورات کی پرستش انسانی ذہن کو آزاد کر دیتی ہے۔ جن بچوں کو عبادت کے لیے کسی مرئی اور محسوس شکل کا توسط نہیں ملتا' وہ مجبوراً اپنے معبود کا کوئی خیالی تصور پیدا کرتے ہیں۔ خدا کی ذات و صفات کے بارے میں انہیں جو تعلیم دی جاتی ہے' اس سے انہیں اپنے معبود کا تصور آراستہ کرنے میں مدد تو ملتی ہے لیکن چونکہ یہ صفات عقلی ہوتی ہیں اور کسی محسوس و مجسم صورت میں ان کے سامنے نہیں آتیں' اس لیے ہر فرد اور ہر نسل کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ وہ اپنے معبود کا تصور خود قائم کرے کیونکہ بنا بنایا مکمل اور محسوس و مشہود معبود اس کے پیش نظر نہیں ہوتا۔ اس تصور کو قائم کرنے اور اس کے خدوخال معین کرنے میں ہر فرد اور ہر نسل کو دماغی کاوش کرنی پڑتی ہے جس کی وجہ سے اس کی عقل ترقی پذیر رہتی ہے۔ توحید کے پرستاروں کی ہر نسل کا معبود اپنی پیش رو نسل کے معبود سے جدا ہوتا ہے۔ اس طرح عقلی آزادی برقرار رہتی ہے اور انسانی ذہن پابہ زنجیر نہیں ہونے پاتا۔ جب کبھی عقل و تفکر کا طوفان امڈتا ہے تو وہ پہلے کے تعمیر کردہ بند کو توڑ کر آگے نکل جاتا ہے۔ بت پرستی اس ارتقائے فکر کا راستہ ہر طرف سے روک دیتی ہے۔ ایک بت (خواہ وہ پتھر کا ہو' وطنیت' نسلیت' مادیت کا ہو یا مشترکہ مادی مفادات کا) جسے روایتی تقدس حاصل ہو گیا ہو جس کی پرستش زمانہ دراز سے معین و مقرر ہو اور جسے از روئے قانون مستند تصور کر لیا گیا ہو' وہ ہر نئی نسل کو ذہنی حیثیت سے ایک خاص سطح پر روک رکھتا ہے اور کسی فرد یا نسل کے لیے یہ غیر ممکن ہوتا ہے کہ وہ ماضی کی روایات اور پرستش کے معینہ طریقوں سے ہٹ کر کوئی نئی راہ اختیار کرے۔ صدیاں گزر جاتی ہیں لیکن اصنام پرست اقوام کے بت بلا ترمیم و تبدیلی اپنی جگہ برقرار رہتے ہیں۔ وہ اختلاف و تنوع جو ایک غیر مرئی خدا کے تصور سے پیدا ہوتے ہیں' بت پرستوں اور مشرکوں کی سوسائٹی میں ناممکن ہے۔ ہر نسل کو یہ سکھانے کی بجائے کہ تم اپنے معبود کا تصور خود آراستہ کرو' اسے صرف یہ

اجازت ہوتی ہے کہ وہ اپنی آنکھیں استعمال کر کے اپنے معبود کو اس کے تخت پر بیٹھا ہوا دیکھ لے جہاں وہ صدیوں سے مسند نشین ہے۔"(116)

پروفیسر مظہر الدین صدیقی بھی حکیم صاحب کی طرح تاریخ کے عمل کی تشریح و تعبیر توحید کے حوالہ سے ہی کرتا ہے اور تاریخ کے عمل کی تخلیقی قوت کا سوتا توحید کو گردانتا ہے۔ اس لیے کہ توحید کا عقیدہ انسان میں تملکی جذبات کے فروغ کو روکتا ہے اور انسان کو ابتذال کی طرف بڑھنے سے روک کر اعتدال کی طرف راغب کرتا ہے۔ یہی تخلیقی اور تعمیری عمل انسانوں کو حب الشہوات سے روک کر اعلیٰ تصورات کی طرف لے جاتا ہے اور یہی اعلیٰ تصورات نئے علوم، نئے فنون اور نئی تکنیک کے ذریعے مادی وسائل کے بہتر اور متوازن استعمالات سے انسان کو اعلیٰ مقاصد کی تکمیل کے لیے متحرک رکھتے ہیں۔ پروفیسر مظہر الدین صدیقی کے الفاظ میں:

"قوموں پر زوال و انحطاط کا عمل اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ قرآن کریم کے بیان کے مطابق حب الشہوت میں مبتلا ہو جاتی ہیں یعنی تعمیری جذبات اور تخلیقی جوش سے محروم ہو کر ان کے افراد تملکی جذبات سے سرشار ہو جاتے ہیں۔"(117)

اس کے برعکس

"ترقی پذیر قوموں میں تعمیری جذبات اور تخلیقی محرکات خالص تملکی خواہشات کے مقابلے میں اتنے طاقتور ہوتے ہیں کہ آخر الذکر صفات کو ابھرنے اور زور کرنے کا موقع ہی نہیں ملتا۔"(118)

اول اول تملکی جذبات کا زور افراد میں ابھرتا ہے اور بعدہ یہ معاشرہ میں عدم خود احتسابی کے باعث سارے معاشرے پر حاوی ہو جاتا ہے اور معاشرہ بگاڑ یا بدی کا شکار ہو جاتا ہے اور اس کا تخلیقی جوہر ختم ہو جاتا ہے۔ پھر جب سماج اس رخ پر بڑھ رہا ہوتا ہے تو اس دائرہ سے خط کی صورت میں افراد تخلیقی قوت بن کر ابھرتے ہیں۔ یہ ایک فرد بھی ہو سکتا ہے اور ایک گروہ بھی اور سماج اور فرد کے اسی تعلق سے تاریخ کا دھارا چلتا ہے۔ قاضی جاوید، خلیفہ حکیم صاحب کے فلسفہ تاریخ کے بارے میں لکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"تاریخی عمل کے باب میں موصوف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انسانی ارتقاء اور تاریخ کا رخ معین کرنے کی قوت محض بڑے انسان ہیں۔ جملہ عظیم الشان انقلابات انفرادی جدوجہد اور عظیم انسانوں کے مرہونِ منت ہیں۔ یہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو سماج کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہو سکتے اور یوں اس کے دباؤ و اثرات سے آزاد رہتے ہوئے ایسی قدریں تخلیق کرتے ہیں جو نوع انسانی کے ارتقاء میں محرک ثابت ہوتی ہیں۔ پس تہذیبی ارتقاء ان افراد کا مرہون منت ہے جنہیں عام طور پر

عجیب الخلقت تصور کیا جاتا ہے۔"(119)

وہ مزید کہتے ہیں کہ:

"تاریخی عمل کے باب میں خلیفہ عبدالحکیم کا نظریہ اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ وہ فرد پرستی کے رویّے کی جانب میلان رکھتا ہے۔ وہ خاص طور پر انفرادی آزادی پر اصرار کرتا ہے جو اس کے نزدیک جملہ سماجی، اخلاقی اور جمالیاتی اقدار کا منبع ہے۔"(120)

جیسا کہ ہم اس باب میں لکھ چکے ہیں کہ انفرادی آزادی جہاں اجتماعی آزادی کے لیے خطرہ ہو وہاں حکیم انفرادی آزادی پر قدغن لگاتا ہے۔ قاضی جاوید رقمطراز ہیں کہ:

"یہ بات پیش نظر رکھی جانی چاہیے کہ وہ اس معاملے میں انتہا پسند نہیں۔ اس کے نزدیک انسانی تہذیب کا ذوالجہتین یہ ہے کہ اسے اپنے استحکام اور بہتری کی خاطر بیک وقت پائیداری اور تغیر دونوں کی حاجت ہے۔"(121)

- خلیفہ صاحب اس موضوع پر خود یوں رقمطراز ہیں کہ:

"تاریخ کا پنڈولم نظم اور تغیر کے مابین حرکت کرتا ہے یعنی اجتماعی نظم اور انفرادی آزادی کے مابین۔"(122)

حکیم کے اس نظم و تغیر کو دائرہ اور خط میں ریاضی کی اصطلاح میں اور خیر و شر میں اخلاق کی اصطلاح میں ہم نے صفحات بالا میں بیان کیا ہے جو کہ حکیم کے فلسفہ تاریخ کی تدوین کرتے ہیں اور تاریخ کے وسیع پس منظر میں قوموں کے عروج و زوال میں سماج اور فرد کے تعلقات کے کردار کی توضیح کرتے ہیں کہ تخلیقی عمل سے محروم اقوام ایک دائرہ میں گردش کرنے والی شے کی طرح ہیں جو اس سے ریشم کے کیڑے کی طرح باہر نہیں آتیں اور اسی میں دب کر مر جاتی ہیں اور تخلیقی عمل کی حامل اقوام یا افراد یہ دائرے خط کی صورت میں توڑ کر تاریخ کے پہیہ کو متحرک کرتے رہتے ہیں اور نئی قدروں کی تشکیل کرتے ہیں۔ اس طرح فرد سماج کو اور سماج فرد کو زندہ رکھتا ہے اور جہاں ان کا تعلق منفی، غیر تعمیری ہو جاتا ہے یا ٹوٹ جاتا ہے، قومیں مر جاتی ہیں اور جہاں یہ قائم رہتا ہے، استوار ہوتا ہے اور نئی جہتیں اختیار کرتا ہے، قومیں عروج کی طرف مائل بہ ترقی رہتی ہیں۔

---



حواشی:

(1) بحوالہ صادق علی گل، سرگزشت تاریخ ص 14-15 عزیز بک ڈپو لاہور۔ 1961ء

(2) Jaffar, S.M. History of History, p.126. Peshawar, 1960

(3) Rosenthal, A History of Muslim Historiography, p.10

(4) چارلس رومن بحوالہ سرگذشت تاریخ مصنف صادق علی گل' عزیز بک ڈپو ص 15' لاہور 1961ء

(5) Burke, K. Attitudes toward History, p.1, America, 1961

(6) Herodotus, The History of Herodotus, Vol. 1.p. 95, London, 1945

(7) پابلینسکو بحوالہ سرگذشت تاریخ' صادق علی گل۔ص 17

(8) جی ہوزنگ بحوالہ سرگذشت تاریخ' صادق علی گل۔ص 18

(9) کارلائل بحوالہ سرگذشت تاریخ' صادق علی گل۔ص 19

(10) Aslam, Dr. M,A. Historiography, Lahore, 1970

(11) Gowronski, D.V. History. Meaning and Method, p.9

(12) Arcy M.C.D, The meaning and matter of History, p.16, America, 1959.

(13) گل صادق علی' سرگذشت تاریخ۔ص 22

علامہ سر محمد اقبال نے تاریخ کے بارے میں کہا ہے کہ:

''تاریخ ایک طرح کا ضخیم گراموفون ہے جس میں قوموں کی صدائیں محفوظ ہیں۔'' (شذرات اقبال ترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی مرتبہ ڈاکٹر جاوید اقبال)

''اگر اخلاقیات دیگر علوم کی طرح ایک تجرباتی علم ہے تو اسے انسانی تجربے کے انکشافات پر مبنی ہونا چاہیے۔ اس نظریے کے اعلان عام سے یقیناً ان لوگوں کے احساسات کو بھی صدمہ پہنچے گا جو اخلاقی امور میں بڑے کٹرپن کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن ان کا برتاؤ تاریخ کے تجربات و تعلیمات سے متعین ہوتا ہے۔'' (شذرات اقبال۔ص 79)

(14) منطق کے اصول اولیہ میں سے چوتھا قانون' قانون علت کافی The Law of Sufficient Reason ہے۔ یہ قانون معروف مغربی فلسفی لائبنیز نے پیش کیا تھا اور اس کے الفاظ یہ ہیں کہ "Nothing happens without a reason why it should be so rather than otherwise."

رابنسن نے اسے یوں پیش کیا:

"For every thing that exists or is real we must assume that there is a full explanation or reason for its being what it is rather than otherwise from what it actually is. (Karamat Husain, Deductive Logic, M.R. Brothers, Lahore, N.D, p.23)

یعنی ہر بات کا ایک معلول اور ہر معلول کی ایک علت ہوتی ہے۔ صرف یہی نہیں کہ ہر معلول کے لیے ایک علت ہوتی ہے بلکہ ہر معلول کے لیے ایک معقول اور کافی علت ہوتی ہے اور اگر ہم لفظ اتفاق کہیں تو اس قانون کی رو سے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم علت کے بارے میں لاعلم ہیں ورنہ جہاں تک علت کا سوال ہے وہ کافی طور پر بہر حال موجود ہے۔ اہل منطق کے نزدیک یہ اصول اول ہے اور یہ کسی توضیح اور ثبوت کا محتاج نہیں اور ہر انسان بدیہی طور پر اور وہبی طور پر اسے جانتا ہے اور اس کے انکار کی صورت میں علم کا حصول ہی ناممکن ہے۔ (see Karamat Husain, Deductive Logic, p.23-23)

Induction, Inductive Logic, Generalization

(15) Siddiqui, Abdul Hameed, A Philosophycal Interpretation of History, Idara Nashriyat-i-Islam, Lahore, 1969. p.1

(16) Max Nardau, The Interpretation of History, p.44

(17) مظہر الدین صدیقی' اسلام کا نظریہ تاریخ' 1962ء ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔ص 18

(18) تاریخ کے مباحث میں تاریخ کے سائنسی اور غیر سائنسی ہونے پر بڑی مفصل بحث موجود ہے۔ خصوصاً اٹھارہویں' انیسویں اور بیسویں صدیاں سائنسی زندگی کی صدیاں ہیں۔ ان صدیوں میں سائنس کی حیرت انگیز اور محیر العقول فتوحات کے باعث عمرانی علوم اور انسانی فکر و ذہن پر سائنس نے گہری چھاپ لگائی اور ہر بات کو سائنس کے پیمانے سے دیکھنے کی خواہش مجنونانہ حد تک پیدا ہو گئی چنانچہ دیگر علوم کے ساتھ تاریخ کو بھی خالص سائنسی بنانے کی کوشش کی گئی۔ خصوصاً مارکس اور اینگلز نے تاریخی جدلیاتی مادیت کا تصور پیش کر کے سائنس کے قالب میں تاریخ ڈھالنے پر اصرار کیا مگر بے شمار مفکرین تاریخ نے اس

سائنس زدگی کے خلاف مزاحمت کی اور تاریخ میں انسانی کردار کے دخیل ہونے کی بنا پر اسے خالص سائنس ماننے سے انکار کرتے ہوئے کہا:
"یہ ایک حقیقت ہے کہ تاریخ سائنس نہیں۔ اسے فلسفہ تاریخ ناممکن بناتا ہے۔ یہ محض فلسفہ کے لیے ہی کافی ہے کہ وہ خود کو سائنسی علم بنائے رکھے اور دانش کا ایک منظم اور مربوط علم بنے۔"

(On the Philosophy of History.Jacques Maritain, Ed. Joseph W. Evans, Geffrey Bles, London, 1959)

تاریخ کے خالص سائنس نہ ہونے کی وجہ بتاتے ہوئے ہمارے ممدوح فلسفی تاریخ کی ہنری مارو (Henri Marrou) بھی تائید کرتا ہے کہ "تاریخی صداقت سائنسی صداقت سے مکمل طور پر مختلف ہوتی ہے اور وہ دونوں ایک جیسی معروضیت نہیں رکھتیں۔"

Paul Ricoernr, Historire et Verite(Paris, 1955) Henri Trenee Marrou, Dela Connaissance Historique (Paris, 1954) CF The review of the latter work by Charles Jouruet Nora et Vetera, April, June, p-5

امانویل کانٹ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ تاریخ اس لیے سائنس نہیں ہے "کیونکہ تاریخ کا تعلق کسی مجرد قسم کے ایسے خواص سے نہیں جو کہ ایک ہی قسم کے مادہ سے وجود پاتے ہوں۔" (ایضاً۔ ص 6)

لہٰذا کانٹ کے نزدیک:

"تاریخ کی صداقت واقعاتی ہے، یہ عقلی صداقت نہیں ہوتی۔" (ایضاً۔ ص 6)

(19) مظہر الدین صدیقی "اسلام کا نظریہ تاریخ" 1962ء ادارہ ثقافت اسلامیہ

(20) Bernard Shaw, Cit. by Hakim, Islam and Communism, p-163

(21) حکیم 'اسلام کا نظریہ حیات' ترجمہ قطب الدین۔ ص 44

(22) Hakim, K.A, Islam and Communism, p.163

(23) Ibid. p.164

(24) Maciver and Page, Society, p.44

(25) Siddiqui, Abdul Hameed, A Philosophical Interpretation of History, p.43

(26) Hakim, K.A. Islamic Ideology, p.62

(27) de-Boer, History of Philosophy in Islam,pp.204-205

(28) Iqbal, M.Reconstruction of religious thought in Islam, p.189

(29) قاضی جاوید 'قرآن کا فلسفہ تاریخ' دوماہی افکار و کردار۔ جلد 2 شمارہ 10 'اکتوبر 1973ء

(30) تاریخ کے عضویاتی تصور پر تنقید آگے دیکھیے۔

(31) محمد حنیف ندوی ابن خلدون کی اس حیثیت کے بارے میں رقمطراز ہیں:

"معاشرہ اور تاریخ انسانی کے بارے میں یہی وہ معروضی اور سائنسی اسلوب فکر ہے جس کی بدولت ابن خلدون' کومٹے' ہیگل' کارل مارکس یا اسپنگلر کے افکار کا پیش رو ثابت ہوتا ہے۔" (اساسیات اسلام۔ ص 194'

"ٹوئن بی بڑے فخریہ انداز میں اپنے نظریات کو ابن خلدون سے منسوب کرتا ہے اور خود کو ابن خلدون کا شارح تصور کرتا ہے۔" (سرگذشت تاریخ' صادق علی گل۔ ص 219) اسپنگلر بھی ابن خلدون کا شارح ہی ہے کیونکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ ٹوئن بی کے افکارات کم و بیش اسپنگلر کے افکار کا ہی ایک رخ ہیں۔ ٹوئن بی نے اپنی کتاب "مطالعہ تاریخ" میں اسپنگلر کے نظریہ تہذیبی ارتقاء کو غلط ثابت کرنے کی انتہائی کوشش کی ہے لیکن وہ ایسا کرنے میں ناکام رہا ہے اور خود کوئی نیا نظریہ پیش نہیں کر سکا ہے۔ اس نے کچھ تھوڑے بہت رد و بدل کے ساتھ اسپنگلر کے ہی نظریات کو پیش کیا ہے۔ (ایضاً۔ ص 219)

(32) گل صادق علی' سرگذشت تاریخ۔ ص 150-151

(33) محمد حنیف ندوی' اساسیات اسلام۔ ص 194

(34) ایضاً' ص 194

(35) صادق علی گل، سرگذشت تاریخ۔ص 151-150

(36) ایضاً۔ص 151

(37) ایضاً۔ص 151

(38) ابن خلدون، مقدمہ ابن خلدون۔ص 108

(39) ڈاکٹر طہٰ حسین مصری۔ابن خلدون۔فصل ششم باب اول۔ص 180

(40) صادق علی گل، سرگذشت تاریخ۔ص 150

(41) رشید احمد، مسلمانوں کے سیاسی افکار، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔ص 244-243

(42) صادق علی گل، سرگذشت تاریخ۔ص 150

(43) ابن خلدون، مقدمہ ابن خلدون۔ص 108

(44) Sorokin,P.A., The Crisis of our Age,p.35

(45) Ibid. p.24

(46) محمد مظہر الدین صدیقی، پروفیسر، اسلام کا نظریہ تاریخ، ص۔57

(47) ایضاً۔ص 56

(48) ایضاً۔ص 57

(49) Sorokin,P.A, The Crisis of our Age, p.36

(50) Hakim,K.A., Islamic Ideology, p.44

(51) خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، بزم اقبال لاہور۔ص 200-190

(52) ایضاً۔ص 200

(53) ایضاً۔ص 210-200

(54) صادق علی گل، سرگذشت تاریخ۔ص 168

(55) A Philosophical Interpretation of History, 1969, p.52

(56) Siddiqui, A.H, Ibid, p.58

(57) Muse, G.R., An Introduction to Hegel, p.10, London, 1959

(58) Sibrie, J., Hegel's Philosophy of History,p.11

(59) Siddiqui, A.H., A Philosophical Interpretation of History, p.52

(60) Ibid. p.53

(61) Thompson J.W.A., History of Historical Writings, p.205, New York, 1952

(62) Ibid. p.205

(63) Sibrie, J. Hegel's Philosophy of History, p.40

(64) Siddiqui, A.H.,A Philosophical Interpretation of History, p.59

(65) Croce, Benedetto, What is living and what is dead of the Philosophy of Hegel, p.97

(66) Siddiqui, A Philosophical Interpretation of History,p.59

(67) Sharif, M.M., Studies in Philosophy of History and Social Dynamics, The Pakistan Philo. Congress, Lahore, p.16

(68) Ibid. p.16

(69) Ibid. p.21

(70) Ibid. p.22

(71) Ibid. p.22

(72) Ibid. p.22

(73) Hakim, Islam and Communism,pp.17-18

(74) رابرٹ بریفو' تشکیل انسانیت' ترجمہ عبدالمجید سالک' مجلس ترقی ادب' لاہور۔ ص 12' مئی 1966ء

(75) Hakim, K.A., Islam and Communism,p.19

(76) Ibid. p.20

(77) Hakim,K.A., Islamic Ideology,p.44

(78) Creative Urge, Expansion

(79) ڈاکٹر وزیر آغا' تخلیقی عمل' مکتبہ اردو زبان سرگودھا' اکتوبر 1970ء ص 33

(80) ایضاً۔ ص 33

(81) ایضاً۔ ص 34

(82) اقبال' علامہ' تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ' ترجمہ نذیر نیازی۔ ص 257 بزم اقبال لاہور۔ 1958ء

(83) رابرٹ بریفو' تشکیل انسانیت' ترجمہ عبدالمجید سالک' مجلس ترقی ادب لاہور۔ ص 22-23

(84) اینگلز' خاندان ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز۔ ص 243۔ دارالاشاعت ماسکو

(85) علی عباس جلالپوری' پروفیسر' عام فکری مغالطے' ص 16 آئینہ ادب لاہور' اکتوبر 1975ء

(86) ایضاً

(87) ایضاً۔ ص 21

(88) رابرٹ بریفو' تشکیل انسانیت' ترجمہ عبدالمجید سالک۔ ص 24

(89) فرائیڈ نے جنس کی بنیاد پر جب مذہب کی تشریح کی تو اس نے کہا کہ عبادت گاہوں کے گنبد اور مینار عورت اور مرد کے عضائے تناسل کی علامت ہیں۔ ہمیں اس سے قدرے اختلاف ہے۔ عبادت گاہوں کے گنبد اور مینار جنس کی علامت نہیں بلکہ یہ دائرے اور خط کی علامت ہیں۔ گنبد دائرہ ہے اور مینار خط تخلیقی عمل چونکہ دائرے اور خط سے ہی ظاہر ہوتا ہے لہٰذا مذہب جو کہ تخلیقی عمل کا پیکر ہوتا ہے' اس نے بھی اپنے اس تخلیقی مزاج اور رجحان کو ظاہر کرنے کے لیے دائرے اور خط کو عبادت گاہوں کے گنبد اور مینار کے ذریعے ظاہر کیا۔ اگر فرائیڈ کی بات مان کر بات کی جائے تو تب بھی پستان عورت کا دائرہ ہے اور مرد کا اعضائے تناسل خط۔ مرد عورت کے رحم میں خط کے ذریعے تخم ریزی کرتا ہے اور پستان سے دودھ اور غذا حاصل کر کے یہ تخم ریزی استواری حاصل کرتی ہے۔ چنانچہ ابتدائی نظر سے یا سطحی نظر سے دیکھیے تو عبادت گاہ کے گنبد اور مینار جنسی علامات ہیں۔

(90) ڈاکٹر خلیفہ حکیم نے اپنی کتاب "اسلام اینڈ کمیونزم" (انگلش ایڈیشن) میں ص 30 پر یہ مثالیں مفصل طور پر دے کر تاریخ میں فرد کے کردار کو واضح کرنے کی سعی بلیغ کی ہے اور تاریخ کے تعین میں محض معاشی محرکات کی نفی کی ہے۔ اس کے حوالہ جات اس مضمون میں دیئے گئے ہیں۔

(91) پروفیسر عبدالحمید صدیقی' سوشل ازم نمبر۔ چراغ راہ کراچی' مدیر خورشید احمد' شمارہ 10 جلد 21' دسمبر 1967ء

(92) مارکس اور اینگلز' کمیونسٹ پارٹی کا مینی فسٹو۔ ص 36-37 دارالاشاعت ماسکو 1970ء دوسرا ایڈیشن

(93) Gardner's Theories of History p.132, New York, 1966

(94) Collingwood, The Idea of History, p.123

خلیفہ حکیم اپنی کتاب "اسلام اینڈ کمیونزم" (انگلش ایڈیشن) میں ص 32 پر لکھتے ہیں کہ

"انسانی اقدار کو طبعی احتیاجات کی پیداوار' معکوس یا تعریض بیان کرنے کی کوشش لذتیت پر منحصر ہے جس کے حوالہ سے تمام انسانی محرکات کو جاننے کی کوشش انسانی مسرت پر ہے۔" (حکیم' اسلام اینڈ کمیونزم۔ ص 32)

(95) سوال یہ ہے کہ اگر مذہب دور جدید میں استحصالی ہاتھوں سے نکل کر قوت بن جائے تو کیا پھر مارکس اس مذہب کو قبول کرے گا۔ کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ مارکس مذہب کا مخالف نہیں بلکہ مذہب کے اس کردار کا مخالف ہے جو کہ اس وقت وہ پیش کر رہا ہے اور وہ کردار یہ ہے کہ ہر کہیں مذہب یا مذہبی لوگ ملوکیت

اور آمریت کے ساتھ مل کر ان کی پشت پناہی کر کے چھوٹے مظلوم طبقات اور اقوام کا گلا گھونٹ رہے ہیں مگر مذہب کا یہ کردار نا قابل تحویل نہیں۔ مادیت پسندی اور لادینیت کے ہاتھوں ستایا ہوا انسان ایک دن لازمی طور پر مذہب کو قبول کرے گا اور وہ مذہب کے موجودہ کردار کو تبدیل کر کے پھر اسے تعمیری کردار اور انقلابی کردار سے سرشار کرے گا۔ دراصل یہ تو اہل مذہب کا فریضہ ہے کہ وہ وقت کی آواز کو سمجھیں اور اسے آلہ جبر نہ بننے دیں بلکہ اسے ہمیشہ ایسی قوت بنائے رکھیں جو کہ ظالموں کے خلاف مظلوموں کے لیے بطور قوت استعمال میں آ سکے کیونکہ مذہب کا کردار محض چند اعتقادات' چند عبادات اور خدا اور بندے کے رشتہ کو استوار کرنا ہی نہیں بلکہ اسے ایک بندے سے دوسرے بندوں کے ساتھ تعلقات کی بھی ہر نئے دور میں نئے سرے سے تدوین کرنے میں رہنمائی کرنا بھی ہے۔ چنانچہ اسی صورت میں مذہب اپنے مستقبل کو قائم رکھ سکتا ہے اور انسانیت کے لیے بھی فوز و فلاح کی نئی منزلوں کا تعین کر سکتا ہے۔

تاہم مارکس کے نقطہ نظر سے محض اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ بورژوا سماج مذہب کو بھی بطور آلہ جبر استعمال کرتا ہے۔ اس سے اس امر کا پتہ نہیں چلتا کہ مذہب کوئی مختلف حیثیت نہیں رکھتا۔ فرض کریں اگر مذہب بورژوا سماج کے ہاتھ میں ابتدائی سطح پر آلہ جبر ہی تھا تو جس طرح ایک قانون طبقاتی جدوجہد سے خود کو منقطع کر لیتا ہے اور خود ایک خود مختار حیثیت اور آزاد نظریہ کی صورت میں معروضی کردار ادا کرتا ہے اور وہ طبقہ کے مفادات سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مذہب بھی معروضیت کے ذریعے خود اپنی منفرد اور آزاد حیثیت میں طبقات کے مفادات سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ فرض کیجئے ایک طبقہ یہ قانون بنا کر اپنے اثر کے ذریعے ملک میں نافذ کرتا ہے کہ چور کے ہاتھ کاٹ دو۔ یہ تسلیم کر لیجئے کہ ایک طبقہ نے یہ قانون اپنے مفاد کے لیے بنایا ہے مگر جب یہ قانون ملک میں رائج ہو گا تو یہ قانون کسی خاص طبقے کے ساتھ مخصوص نہ رہ سکے گا اور ہر اس فرد کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا جو کہ چوری کرے گا۔ خواہ اس کا تعلق کسی بھی طبقہ سے ہو۔ اس طرح وہ قانون طبقات سے بالاتر ہو کر خود اپنی ایک آزاد اور منفرد حیثیت قائم کرے گا اور وہ کسی ایک طبقہ کے ہاتھ میں آلہ جبر نہ ہو گا۔ مارکسیت کا نظریہ جو کہ پرولتاریہ طبقہ کے مفاد کے لیے منظر عام پر آیا' جب عملی طور پر تشکیل پذیر ہوا تو یہ خود ہر طبقہ کے لیے معروضی کردار کا حامل ہو گیا اور ملک کے تمام طبقات کو اس نے متاثر کیا۔ فرض کریں اگر قانون نافذ ہونے کے بعد بھی محض ایک طبقہ کے مفادات کا محافظ ہے تو وہ قانون قائم نہیں رہ سکتا کیونکہ وہ نفاذ کی قوت اپنے اندر نہیں بلکہ کہیں باہر رکھتا ہے۔ اس طرح وہ قانون ہی نہیں' لہٰذا یہ کہنا کہ مذہب' اخلاق' فنون محض سرمایہ دار طبقات کے ہتھیار ہیں۔ جس سے وہ استحصال زدہ طبقات کو مقدر کا پابند بنانے اور اس کو ذہنی طور پر نارمل بنانے کے لیے استعمال میں لائے جاتے ہیں۔ محض اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ مذہب' اخلاق اور فنون کے منفی کردار کو سامنے رکھ کر غیر حقیقت پسندانہ تقسیم کی گئی ہے۔ مذہب' اخلاق اور فنون کے مثبت' فعال اور بھرپور کردار کو صریحاً نظر انداز کیا گیا ہے جس کے ذریعے مذہب' اخلاق اور فنون نتائجی طور پر افادی' تعمیری کردار ادا کر کے انسانی تہذیب اور ثقافت کو نئے آدرش' نئے جوش عمل اور نئے تخلیقی جذبوں سے روشناس کرتے ہیں اور جس کو تاریخ کے وسیع پس منظر میں دیکھا جا سکتا ہے۔ خود مارکس نے اور مذہب کے دیگر مخالفین نے ابتدائی انسان کے لیے مذہب کی ان خدمات کا اعتراف بھی کیا ہے' لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذہب کا عمرانی لحاظ سے ایک ایسا پہلو بھی ہے جو انسانوں کے لیے از حد مفید ہے بشرطیکہ اسے آلہ جبر نہ بننے دیا جائے۔ چنانچہ اصل کام یہ ہے کہ کسی چیز کو خواہ وہ قانون ہو' ریاست ہو' اخلاق ہو یا مذہب اسے آلہ جبر نہیں بننے دینا چاہیے۔ محض ایک مخصوص طبقہ کے مفادات کے یہ ادارے نگہبان نہ ہوں مگر ان کو محض اس وجہ سے کالعدم اور ملعون قرار دے کر نظر انداز کرنا کہ کبھی ایک طبقہ نے انہیں آلات جبر بنایا تھا' غلط ہو گا۔ اس لیے کہ خود ان اداروں نے انسان کی تہذیب کرنے میں بڑی خدمت کی ہے اور آج بھی یہ اپنے مثبت پہلو میں از حد مفید ہیں۔ لیکن اگر مارکس کی منطق پر کام کیا جائے تو جیسا کہ آج کل اشتراکی ممالک میں ہے' خود سوشل ازم کی قومی ملکیت آلہ جبر بن کر رہ جائے تو کیا اصل کام سوشل ازم کی روح کو زندہ کرنا ہو گا یا سوشل ازم کو آلہ جبر' ایک پارٹی کے سربر آوردہ ٹیکنو کریٹ' سیاستدانوں اور پارٹی عہدیداروں کے ہاتھوں قرار دے کر اکھاڑ دیا جائے۔

(96) Marx, Karl, Capital (Preface) London, 1887

(97) Marx, Engles, Lenin, Anarchism and Anarcho-Syndicalism, pp.53-54

(98) Hakim, K.A., Islam and Communism, pp.21-22

(99) Ibid. p.23

(100) مارکس اور اینگلز کمیونسٹ مینی فسٹو ص 37 دوسرا ایڈیشن 1972ء۔ دارالاشاعت ماسکو

(101) Hakim,K.A., Islam and Communism,p.26

(102) Ibid. p.27

(103) Ibid. p.27

(104) Ibid. p.27

(105) Ibid. p.28

(106) Ibid. p.28

(107) Ibid. p.29

(108) ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ''اسلام اور کمیونزم'' کتاب میں جدلیاتی مادیت (Dialectical Materialism) تاریخی مادیت (Historical Materialism) اور اسلامی تصور توحید بمقابل جدلیاتی مادیت (Islamic Theism versus Dialectical Materialism) کے عنوانات کے تحت جدلیاتی اور مادیاتی تصورات کی جہاں توضیح کی ہے اسی طرح اس نے ان تصورات پر تنقید کرنے کی بھی کوشش کی ہے اور ان سقمات کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے جو کہ اس نظریہ میں پائے جاتے ہیں۔ اوپر ہم نے متعدد ان اسقام کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ حکیم صاحب کے نزدیک جدلیاتی مادیت کوئی حتمی اصول نہیں بلکہ تاریخ کی مختلف تعبیرات میں سے ایک محض تعبیر کی حیثیت سے ہی اسے قبول کیا جائے گا مگر اس میں بھی وہی نقص ہے جو کہ اس سے پہلی تعبیرات میں ہے کہ وہ تاریخ کا کوئی کلی تصور دینے کی بجائے محض جزوی نقطۂ نظر ہی پیش کرتی ہے۔ معاشی زاویہ نگاہ سے تاریخ کی تعبیر ایسے ہی ہے جیسے کہ عہد وسطیٰ میں ہر شے کی تعبیر مذہبی نقطۂ نظر سے کی جاتی تھی۔ 19 ویں صدی میں روسو کی فطریت کے بعد ہر شے حتیٰ کہ مذہب تک کی تعبیر فطرت کے حوالہ سے کی جاتی تھی۔ (دیکھئے تاریخ تہذیب' کرین سٹوفر ترجمہ غلام رسول مہر' شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور اور پروفیسر ڈاکٹر عبدالخالق کا تھیسس ''سرسید احمد خان خدا' فطرت اور انسان' برائے پی ایچ ڈی (فلسفہ) میں فطرتیاتی مذہب کا باب (انگلش) جس طرح وقت نے فطری تعبیرات کو رد کر دیا۔ موجودہ صدی نے سائنسی زاویہ نگاہ اپناتے ہوئے معاشی تاریخ کی تعبیر کو بھی رد کر دیا ہے کیونکہ تاریخی عمل کی معاشی احتیاجات کے تحت تانیس (Humanisation) بھی اتنی ہی مضرت رساں تعبیر ہے جتنی کہ فطرت کے مظاہر کی۔ بقول فیور باخ تانیس مذہب کی صورت میں مضرت رساں ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کہتے ہیں کہ:

''مارکسیوں کا معاشی تعلقات کو انسانی تاریخ کے ہر رخ کے تعین میں بنیادی اور اساسی قرار دینے میں قباحت یہ ہے کہ اس سے وہ انسانی مقصود و منزل تک لے جانے میں عظیم افراد کے کردار کو فراموش کر دیتے ہیں۔ وہ اس بات کے مدعی ہیں کہ فرانسیسی یا یورپی تاریخ اسی طرح آگے بڑھتی ہے۔ نپولین کے ساتھ یا اس کے بغیر یا اگر بونا پارٹ نہ ابھرتا تو کوئی اور جدلیاتی مجبوری کے تحت یقیناً اس کردار کو سرانجام دیتا۔ اسی طرح مسیح کا ظہور ان کے نزدیک کچھ معنی نہیں رکھتا یا یہ کہ اس کا خطبات دینا اور پہاڑ پر تبلیغ کرنا محض یہ تھا کہ ناداروں کو یہ وعدہ دیں کہ وہ جنت میں خدا کی بادشاہی سے فیض یاب کریں گے اور وہ استحصال زدہ کو اس آسمانی بادشاہی میں داخل کریں گے اور امیر طبقات کو اس میں داخل نہیں ہونے دیں گے لیکن اگر مذہب عوام کیلئے نشہ آور افیون ہے اور یہ استحصال کرنے والے طبقہ کی ایجاد کردہ ہے اور جو استحصال زدہ کو محض رام کرنے اور ان کو مطمئن کرنے کی کوئی چیز ہے تو وہ اس حقیقت کی کیا توضیح کریں گے کہ مسیح جو نہ تو جاگیردار تھا اور نہ غلاموں کا آقا اور نہ سرمایہ دار' وہ ایک غریب بڑھئی تھا جو کہ اپنی روزینہ غذا کی کفالت کے بارے میں بھی کسی ظاہری یقین سے محروم تھا تو کس طرح اس نے مذہب کی تبلیغ کے لیے خود کو آمادہ کیا۔'' (اسلام اینڈ کمیونزم۔ ص 29۔ ص 30)

اسی طرح ''جب محمد رسول اللہ نمودار ہوئے اور آپ نے خدا (خالق کائنات) کے نام پر لوگوں کو پکارا اور انسانیت کے نام پر آواز بلند کی کہ اپنی زندگیوں کو اعلیٰ اور برتر نظریہ کے مطابق ڈھالو جو فوق الفطرت اور ماورائی دیوتاؤں اور بتوں سے انسانوں کو آزاد کرے گا اور انسانوں پر سے انسانوں کی آقائی کو ختم کرے گا۔ خواہ اس کی صورت پوجا کی ہو یا معاشی استحصال کی ہو یا پروہتانہ اور راہبانہ مراعات یافتہ طبقات کی ہو' کیا آپ کا دنیا کو بدلنے کا جذبہ آلات یا نظام پیداوار کے اساسی تغیرات کے باعث تھا؟ یا حجاز کے صحرا میں کسی وسائل کی تقسیم کے نتیجے میں تھا۔'' (اسلام اینڈ کمیونزم۔ ص 30) چنانچہ حکیم صاحب ان دو حوالوں سے محض آلات پیدائش یا وسائل کے تاریخی عمل کے تعین کو رد کرتے ہیں اور اسلامی انقلاب جو کہ نبی اکرمؐ نے برپا کیا تھا۔ اس کے حوالہ سے تاریخی جدلیات اور تجارتی مادیت کو رد کر دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

''جب آپؐ نے اپنے عقیدہ کا اظہار کیا۔ آپ کی راہ میں مزاحمتیں کھڑی کی گئیں۔ آپ کو بدنام کیا گیا۔ امرا و ناداروں دونوں کی طرف سے برابر الزام بازی کی گئی' ہر شعبۂ زندگی سے متعلق لوگ جن میں خانہ بدوش بدو' تجار' کاشت کار اور ساہوکار شامل تھے۔ تمام آپؐ کے عقیدہ سے برگشتہ اور خوف زدہ تھے کہ آپؐ ان کے عمرانی' مذہبی اور معاشی نظام کو تباہ اور درہم برہم کر دیں گے مگر جب اپنے ایمان کی ضرب سے آپؐ کے گرد فرزندان توحید جمع ہونے لگے تو یہ اصحاب تمام طبقات سے کھنچے چلے آئے۔ امیر تجار کی طرح غریب اور بے کس غلام بھی آپ کے گرد پروانہ وار اکٹھے ہوئے۔ تاریخ کا محض تصوراتی اور سطحی مطالعہ کرنے والا فرد ہی اس عالمگیر اور سب سے زیادہ عظیم الشان انقلاب' جو بعد کے نوع انسانی کے تمام انقلابات کے لیے اساس بنا' کو طبقات کے نزاع کا نتیجہ قرار دے سکتا ہے۔ یہ دعویٰ کس قدر احمقانہ ہے کہ تاریخی مادیت یا جدلیاتی مادیت نے محمد رسول اللہ کو وجود بخشا اور انہیں رسول مبعوث کیا اور رسول معاشی طبقاتی تنازع کا پروردہ ہوتا ہے۔ عرب صدیوں بغیر تغیر کے رہتا اور وہ لامحدود مدت تک اپنے روایتی اور مخصوص قدیم طرز حیات پر گامزن

رہتا۔ اگر رسول اللہ جیسا ثقافت کا حامل رسول انہیں بالکل ہی نئے طرز حیات سے آشنا نہ کرتا۔'' (ایضاً۔ص 31)

''اسلامی انقلاب کے بعد عربوں نے مہذب دنیا کے ایک وسیع رقبہ پر حکومت کی۔ اخلاقی اور تہذیبی طور پر اسلام اب بھی ایک زندہ قوت کے طور پر کروڑوں انسانوں کی زندگیوں پر اختیار رکھتا ہے۔ اگر عقیدے استحصال کرنے والوں اور استحصال ہونے والوں کے ہی بنائے ہوئے ہیں اور وہ استحصال دونوں پر بالجبر ہی نافذ ہوتے ہیں تو کیا کوئی مورخ یہ دعویٰ کرنے کا مجاز ہے کہ حضور کا تعلق استحصالی جماعت سے تھا یا انہوں نے بالواسطہ اور بلاواسطہ طور پر کسی برتر طبقے کی حمایت اور مفاد کے لیے کام کیا۔'' (ایضاً۔ص 31)

''حضرت محمدؐ نے ہر سطح پر استحصال کو دیکھا اور معاشی ناانصافی کو ملاحظہ کیا اور آپؐ نے اس کے تدارک کے لیے انقلاب آفریں اقدامات کیے مگر یہ نظریہ تھا جو کہ اس معاشی عمل کے پیچھے کام کر رہا تھا۔ وسائل یا آلات پیداوار میں کسی تغیر یا تبادلہ اور تقسیم کے نظام میں کسی تبدیلی کو اس نظریہ کی تخلیق و تشکیل میں کوئی دخل نہیں تھا اور عقلی سطح پر ہمیں اس کا کوئی جواز نظر نہیں آتا۔'' (ایضاً۔ص 31)

''میرا خیال ہے کہ اسلام کا ظہور.... معاشی طبقاتی تنازع کے تاریخی سطح پر اس مارکسی اصرار اور تاریخی مادیت کے تصور کو رد کرنے کے لیے کافی ہے۔ اگرچہ اس سے انکار نہیں کہ بدطینت امراء اور طبقات بالا نے تاریخ انسانی میں مذہب کو اور اخلاق کو بطور آلہ اپنے مفادات کے لیے استعمال کیا ہے۔'' (ایضاً۔ ص 31-32)

''انسانی اقدار کو مادی اور طبعی ضروریات کی تعریف اور پیداوار قرار دے کر بیان کرنے کی ہر کوشش لذتیت پر مبنی ہے جس میں تمام انسانی محرکات کو حظ کے ذریعے بیان کیا جاتا ہے۔ مارکس سے کہیں زیادہ حقیقت پسندانہ نقطہ نظر جدید نفسیات نے انسانی فطرت کے بارے میں اختیار کیا ہے کہ اس نے مکمل طور پر لذتیت کی انسانی فطرت کے تعین میں اہمیت سے ہر پہلو سے تردید کی ہے۔ اب یہ امر مصدقہ ہے حظ انسانی احتیاجات کی تسکین کا نتیجہ ہے جو کہ حظ اور درد سے متعین نہیں ہو سکتیں۔ اس سے اینگلز آگاہ تھا۔ چنانچہ اس نے جوزف بلیخ (21 ستمبر 1890ء کے مکتوبات ص 475 تا 476) کے نام مکتوب میں اس کی توضیح کرنے کی کوشش کی ہے۔'' (ایضاً ص 32)

بعد میں یوں ''اینگلز نے جھجکتے ہوئے اور اپنے بنیادی موقف سے کھسکتے ہوئے تاریخی مادیت پر مخالفین کے اعتراضات کی روشنی میں نئی توضیح کی۔ ایک سانس میں وہ کہتا ہے کہ بالآخر پیداوار اور پیداوار مکرر تاریخی واقعات یا تاریخی عمل کے متعین کرنے والے عناصر ہیں اور دوسری سانس میں وہ اس بات پر معذرت خواہ ہے کہ نوجوان مارکسیوں اور خود اس نے اور مارکس نے بھی محض معاشی محرکات پر ضرورت سے زیادہ اور نامناسب اصرار کیا ہے۔ (دیکھیے جوزف بلیخ کے نام خط 21 ستمبر 1890ء ص 475 تا 476) آخر مارکس اور اینگلز کس طرح خیال یا تصور اور اخلاقی تصوریت کی قوت سے منکر ہو سکتے ہیں جو کہ تمام معاشی محرکات پر فوق و بالا ہیں۔ وہ خود ہر اخلاق کے روپ میں جلوہ گر ہوتے ہیں جبکہ وہ سماجی انصاف کے داعی بنتے ہیں کیونکہ اسی سماجی انصاف کی ضرورت نے انہیں ایک نظریہ کی مزدوروں میں تبلیغ پر مجبور کیا۔ اگر معاشی محرکات یا عوامل خود اپنی جدلیات پر حرکت کرتے ہیں تو دنیا بھر کے مرد و زن کو منظم کرنے کے نعروں اور کوششوں کی کیا تک ہے۔'' (ص 33)

اس صداقت سے مارکس ہمیشہ بے بہرہ رہا اور وہ اس حقیقت سے ناآشنا رہا کہ انسان محض روٹی سے ہی زندہ نہیں رہتا اور اس کی تمام سرگرمیوں کی آخری منزل یا منتہا خود کو محض مادی اور جسمانی طور پر ہی محفوظ کرنا نہیں' یہ کوئی حتمی اور قطعی اور بدیہی مقصد نہیں بلکہ اس کی تمام کوششوں کا مقصد یہ ہے کہ وہ خود کو خود شعوری کے لیے آزاد کرے جس کے ذریعے وہ ابدی قدروں اور صداقتوں کی جستجو کرے۔ جو حسن' خیر اور محبت کے نام سے معروف ہیں اور جو اتنی ہی انسانی ہیں جتنی کہ خدائی ہیں۔ وہ اقدار طبعی اور حیاتیاتی سطح پر انسانوں میں واضح اور عیاں ہوتی ہیں مگر ان کی اہمیت کائناتی ہے۔ محدود انسانی وجود خدائی اقدار کے شعور سے ہی ارتقاء کی منازل طے کرتا ہے۔'' (ایضاً ص 34)

زندگی کی مکمل امنگ نے متعدد قسم کی جبلتوں کو بطور آلات استعمال کیا ہے۔ زندگی قوت محبت سے ہمیں لبریز کرتی ہے۔ اس میں فراخی پیدا ہوتی ہے۔ جنس کی جبلت پیداوار مکرر اسی سے بہرہ ور ہوتی ہے۔ دو یہودی مفکروں مارکس اور فرائیڈ نے دو جبلتوں پر اپنے تفکرات کے جال بنے۔ ایک نے پیدائش اور دوسرے نے پیدائش مکرر میں خود کو محصور کر لیا۔ ہر ایک نے ایک ہی کو بذاتہ تصور کر لیا۔ ایک نے پیداوار اشیاء اور تبادلہ اشیاء کو انسانی وجود کی قوت محرکہ تصور کر لیا اور دوسرے نے امنگ حیات اور شہوت کو مقصود بنا لیا جو کہ بنیادی طور پر جنسی امنگ ہے۔ دونوں ہی اس قدر مسحور ہوئے کہ انہوں نے اپنی طبع زاد دریافتوں سے متاثر ہو کر یہ تصور کر لیا کہ انہوں نے بین المعاشی انسانی وجود کے کسی لاینحل معمہ کو حل کر لیا ہے۔ ایک کی بین المعاشی اور دوسرے کی بین الجنس عقیدگی کو ایک حقیقت مطلقہ اور صداقت مصدقہ کے طور پر مان لیا گیا۔ مغرب نے اسے اپنی روایتی خوش عقیدگی کی بنا پر قبول کیا۔ یہ عقیدے سائنسی تصور کیے گئے اور دیگر تمام مذاہب کے عقیدوں کو غیر سائنسی قرار دیا گیا۔ یہ تسلیم نہ کرنا مناسب نہیں کہ ان دونوں نقطہ ہائے نظر نے انسانی علم میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ مارکس نے بطور ایک عمرانی سائنس دان کے انسانی تاریخ میں معاشی عوامل کی اہم حیثیت کا احساس دلایا جو کہ ایک انسان کی ثقافتی زندگی میں وہ ادا کرتا

ہے۔اسی طرح فرائیڈ نے اس بات کی نشاندہی کی کہ جنس انسانی زندگی میں کس قدر اہم کردار کی حامل ہے۔مگر دونوں اپنی حدود سے اس وقت تجاوز کر جاتے ہیں جب وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ان کی دریافت کی قدر سب سے زیادہ ہے اور وہی صداقت ازلی کے واحد اجارہ دار ہیں۔" (ص 35-34)

مارکس اور مارکسیوں کی تاریخی جدلی مادیت کی توضیح اس وقت حماقت آمیز نظر آتی ہے جب وہ قبل مارکس کے تمام فلسفے' فکر اور دیگر انسانی حاصلات کو محض جاگیردارانہ نظام کی تعریف قرار دیتے ہیں۔حکیم لکھتا ہے۔مارکسیوں کے نزدیک تمام قبل مارکس ادب' فلسفہ' فن' تعمیرات' شاعری اخلاقیات اور مذہب سوائے جاگیرداری یا بورژوا استحصال کی تعریف کے سوا کچھ نہیں۔ہر نظم ہر تصویر اور ہر صوفی اور پیغمبر کی زندگی کی تعبیر تاریخی مادیت کے حوالہ سے کی جانی چاہیے۔مگر ایسی تمام کوششیں کچھ صورتوں میں احمقانہ اور جاہلانہ ہیں اور عقل و خرد سے ان کو دور کا بھی واسطہ نہیں۔نہ صرف تمام فلسفیانہ نظامات بلکہ تمام سائنسی تجربے اور نظریے بھی اسی طرح معاشی پسماندگی کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں۔ایک مارکسی نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ نیوٹن کا وجدان کشش ثقل کے بارے میں بھی اس کے عہد کے معاشی رجحان کے حوالے سے بیان کیا جا سکتا ہے۔" (ص 35)

"مارکسیوں کی طرح فرائیڈین نے بھی اپنے میدان میں اسی عقلی اندھے پن اور فکری پاگل پن کا اظہار کیا۔" (ص 36)

"یہ کتنی دلچسپ حقیقت ہے کہ دونوں یہودی مفکروں نے ایک دوسرے سے متضاد انداز میں انسانی فطرت کی تعبیر کی۔ایک نے پیدائش اور دوسرے نے پیدائش مکرر کے حوالہ سے بات کی۔یہ تمام جاہلانہ طریق صداقت کو محض جزوی نظر سے دیکھنے کا نتیجہ ہیں اور صداقت کی کلیت کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ ہیں۔" (ص 36)

مارکس کے علاوہ پال ایم سویزی (Paul M. Sweezy) نے اپنی کتاب "سوشل ازم" میں مارکس کی انتہاء پسندانہ تعبیر جدلی مادیت اور تاریخی مادیت کے برعکس خود تاریخی مادیت کی تعبیر کی ہے۔(دیکھیے سویزی کی کتاب "سوشل ازم" (انگلش) کا ص 120-119) وہ کہتا ہے کہ تاریخی مادیت کا اولین اصول یہ ہے کہ جس انداز میں لوگ سوچتے ہیں اس کا تعین اس سے ہوتا ہے جس طرز پر کہ لوگ رہتے ہیں۔عقلی سرگرمیاں تاریخ کے عمل کو لوگوں کے رہنے کے طریق پر اثر انداز ہو کر متاثر کرتی ہیں کیونکہ عقلی سرگرمیاں کسی خلا میں وجود پذیر نہیں ہوتیں۔وہ ماضی اور حال کے تجربات کے ذریعے ترقی پاتی ہیں۔تاہم اگرچہ عقلی سرگرمیاں ایک اہم رابطہ کے طور پر تاریخی علت میں ابھرتی ہیں مگر وہ کوئی خود مختار متغیرات نہیں ہوتیں۔جیسا کہ مثالیت پسند اور نفسیات دان مکاتیب فکر تاریخی تعبیرات کرتے ہوئے فرض کرتے ہیں۔تاریخی مادیت میں عقلی سرگرمیوں کا مقام شاید دوسرے تصورات میں سب سے زیادہ غلط طور پر سمجھا اور تعبیر کیا گیا ہے۔(Socialism, pp. 119-120)

"کئی جدید مورخین یہ سمجھتے ہیں کہ قومیت بھی ایک کڑا معیار بن سکتی ہے اور دوسرے مذہب کو یہ مقام دیتے ہیں۔تاریخی مادیت ان کے کردار سے منکر نہیں جو کہ وہ بے شمار مسائل میں رکھتے ہیں مگر یہ دعویٰ زیادہ بنیادی ہے۔اس سے جو عمرانی طبقات میں سماج کی تقسیم کے بارے میں کیا جاتا ہے۔" (ص 121 سویزی "سوشل ازم")

حکیم کے نزدیک مارکس کے تصور تاریخی مادیت کی نسبت یہ دعویٰ زیادہ قرین عقل ہے کہ اس سے ایک لبرل انسان بھی متفق ہو سکتا ہے یا قبول کر سکتا ہے (ص 37) مگر حکیم کہتا ہے کہ "تاریخ کا کوئی بھی طالب علم جان سکتا ہے کہ کیسے کوئی معقول مذہب خیر اور شر دونوں سے متعلق ہے اور وہ دیکھ سکتا ہے کہ آج کی جدید معاشروں میں کس قدر شدید تنازعہ نسلی تنازعہ ہے۔متحدہ امریکہ میں نیگرو مسئلہ اور رنگ کا مسئلہ جنوبی افریقہ میں اہم ہے۔مذہبی تقسیم آج کی جدید دنیا میں بھی انقلابات کی نقیب ہے اور وہ کسی قسم کی طبقاتی تقسیم کو خاطر میں لائے بغیر تاریخ سازی کے عمل میں مصروف ہے۔نازی ازم اور فاشیت کی صورت میں قومیت یہ خدمت کر رہی ہے۔یہ مکمل طور پر ناممکن ہے کہ نسلی' قومی اور مذہبی نازعات کو طبقاتی نزاع کہہ دیا جائے۔" (ص 37)

"تمام نام نہاد بورژوا محض ایک ہی مفاد کے تحت ایک ہی طبقہ کی تشکیل نہیں کرتے۔بورژوا کے مختلف حلقوں کے مفادات بھی مختلف ہوتے ہیں۔" (ص 37)

"ایک ترقی پذیر تہذیب میں بے شمار تصورات اور نظریات' محرکات اور مفادات باہمی طور پر دباؤ' کھنچاؤ اور تناؤ (stresses, strains) کا باعث ہوتے ہیں۔تاریخی مادیت کہتی ہے کہ لوگ کیا سوچتے ہیں' اس کا انحصار اس پر ہے کہ لوگ کس طرح رہتے ہیں مگر کیا اس کے برعکس اور متضادات بھی درست نہیں کہ لوگ کیسے رہتے ہیں۔اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ لوگ حیات کے بارے میں کیا نقطہ نظر رکھتے ہیں اور جسے وہ قبول کرتے ہوئے مذہبی تعلیمات اور مذہبی معلموں اور اخلاقی مصلحین کے افکار اور احکامات سے متاثر ہوتے ہیں۔" (ص 37)

"تاریخی مادیت کی غلطی یہ نہیں کہ اس نے معاشی اور غیر معاشی عوامل میں تعلق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے بلکہ اس کے برعکس اس کی غلطی یہ ہے کہ اس نے معاشی محرکات کو سب سے زیادہ بدیہی کہا ہے۔انہیں سب سے زیادہ ابتدائی اور ضروری محرکاتی قوت کہتے ہوئے انسانی وجود کو محض اس پر منحصر قرار دیا ہے۔" (ص 38)

''تاریخی مادیت اس طرح فیل ہوجائے گی اور وہ عمرانی انسانیت کے پہلو یا روگ کا علاج نہ کرسکے گی۔ اگر اس نے خود کو محض اس بات پر محدود کرلیا کہ محض معاشی وجوہات کی بناپر یا اس کے جزوی عوامل کی بناپر ہی معاشی اساس سے عمل ہوتا ہے۔ کوئی بھی مادیت پسند اس بات کی نشاندہی نہیں کرسکتا کہ اخلاقی یا روحانی رجحانات کو رد کرکے وہ انسانی دکھ کو دور کرسکتا ہے۔ وہ نفسیاتی اور اخلاقیاتی اصطلاحوں کو استعمال کرنے سے شرماتا ہے کہ کہیں اس پر مثالیت پسندی کا الزام نہ آجائے جو کہ اس کے لیے ایک گناہ سے کم نہیں۔'' (ص 39)

مارکس کے نظریہ مادیت اور تاریخی مادیت کے بارے میں حکیم کہتا ہے کہ مارکس نے جس عہد میں آنکھ کھولی یورپ میں غالب رجحان مادیت کا تھا اور اس مادیت کے نزدیک انسان محض عناصر مادی کا ایک اعلیٰ تنظیم شدہ مجموعہ تھا۔ پروفیسر سارو کس اس طرز فکر کی حامل تہذیب کو محسوس پرست تہذیب کہتا تھا۔ مارکس بھی اسی تہذیب کی گود میں پروان چڑھا۔ جس میں کہ حواس سے بالا ہر حقیقت کا انکار کیا جاتا اور انسانی تاریخ کو محض مادی عوامل کا شاخسانہ قرار دیا گیا۔ اگرچہ مارکس نے انسانی فکر کو آسمان سے زمین پر لانے میں اہم کردار ادا کیا اور معاشی اور مادی عوامل کی اہمیت جتائی مگر اس آدھی سچائی نے انسانی فلاح کے تصور کو بہت نقصان پہنچایا۔ قرآن نے انسان کو زمین پر خدا کا نائب قرار دیا تھا جس نے انسان کو تکریم دی اور اعلیٰ تصورات دیئے۔ اسے نظر انداز کرکے انسانی تاریخ کو محض حیاتیاتی اور معاشی عوامل کے حوالہ سے بیان کرنا ممکن نہیں۔ اگرچہ یہ عوامل اہم کردار ادا ضرور کرتے ہیں۔ (ص 41-42)

(109) شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ (مسلمہ تو حید ترجمہ سید داؤد غزنوی) شعبہ اشاعت جمعیۃ اہلحدیث لاہور تاریخ۔ نامعلوم۔ ص 3

(110) شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ ص 4 (مذکور حوالہ)

(111) Hakim,K.A., Islam and Communism,p.55

(112) صدیقی مظہر الدین پروفیسر اسلام کا تصور تاریخ۔ ص 62

(113) ایضاً۔ ص 64

(114) ایضاً۔ ص 64

(115) ایضاً۔ ص 67-68

(116) ایضاً۔ ص 202

(117) ایضاً۔ ص 180

(118) قاضی جاوید ڈاکٹر خلیفہ حکیم (غیر مطبوعہ مضامین) شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب میں 30 جنوری 1975ء کو مجلس یادگار حکیم کے تحت ''یوم حکیم'' کے موقع پر پڑھا گیا۔ ص 9

(119) ایضاً۔ ص 9

(120) ایضاً۔ ص 10

(121) Hakim, K.A., Islam and Communism, p.193

''پاکستانی ثقافت کئی ثقافتوں کا ملغوبہ ہے جس کی جڑیں ماضی قریب اور ماضی بعید میں تلاش کی جاسکتی ہیں۔ موہنجوداڑو اور ہڑپہ دیگر عناصر کی مانند ہماری ثقافت کا حصہ ہیں۔ جدید رجحان یہ ہے کہ ہم ماضی بعید کو نظرانداز کر دیں اور جدید پر اصرار کریں۔ تاہم یہ ہماری ثقافت کا متعصبانہ اور جزوی بیان ہوگا۔ ماضی بعید ہمارے اجتماعی اور نسلی لاشعور کا اتنا ہی اہم اور ناگزیر حصہ ہے' جتنا اہم لاشعور کی سطحی تہوں میں ماضی قریب ہے۔ اب وقت ہے کہ ہم مختلف ثقافتی قوتوں کو قبول کریں اور انہیں اپنے تشخص میں مناسب جگہ دیں۔''

پروفیسر ڈاکٹر سی۔ اے۔ قادر

صوفیہ۔ دسمبر 1974ء۔ ص 111

# فلسفۂ ثقافت

ثقافت سے کیا مراد ہے؟ ثقافت کے عناصر کیا ہیں؟ اور یہ تصور کسی قوم کی تشکیل اور اس کی انفرادیت کا تشخص کیونکر قائم کرتا ہے؟ ثقافت خورد سے کیا مراد ہے اور ثقافت کے تصور کلاں کی حدود کیا ہیں؟ اور نظریاتی ثقافت کے خدوخال کیا ہوتے ہیں اور سب سے آخر میں یہ کہ خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک ہماری یا پاکستانی ثقافت کے خدوخال کیا ہیں؟ اس باب کا موضوع ہیں۔ پاکستانی ثقافت کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے پروفیسر خواجہ غلام صادق اس کنفیوژن کی نشاندہی یوں کرتے ہیں جو کہ عام طور پر ہمارے ہاں کے دانشوروں میں پایا جاتا ہے کہ پاکستانی ثقافت کے ماخذ کیا ہیں؟ اس کا تاریخی پس منظر کیا ہے اور اس کے تاریخی پس منظر کے حوالہ سے اس کا منفرد طور پر تشخص کیونکر متعین ہوتا ہے۔ پروفیسر خواجہ غلام صادق کہتے ہیں کہ:

> ''عوام کے ذہن میں اس بات کی کوئی واضح اور معروضی تصویر موجود نہیں کہ پاکستان کا حقیقی مفہوم کیا ہے؟ پاکستانی ثقافت سے کیا مراد ہے؟ کیا پاکستانی ثقافت کی جڑیں اسلام میں ہیں یا انہیں موہنجوداڑو اور ٹیکسلا کی قبل تاریخ تہذیبوں تک پھیلایا جاسکتا ہے۔''(2)

ذیل کے باب میں ہم نے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے حوالہ سے اسی سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے مگر ہمارے اس جواب کو مختصر طور پر پروفیسر ڈاکٹر سی۔اے۔قادر نے اپنے ایک اقتباس میں بہتر طور پر پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ:

> ''پاکستانی ثقافت کئی ثقافتوں کا ملغوبہ ہے جس کی جڑیں ماضی قریب اور ماضی بعید میں تلاش کی جاسکتی ہیں۔ موہنجوداڑو اور ہڑپہ دیگر عناصر کی مانند ہماری ثقافت کا حصہ ہیں۔ جدید رجحان یہ ہے کہ ہم ماضی بعید کو نظرانداز کریں اور جدید پر اصرار کریں' تاہم یہ ہماری ثقافت کا متعصبانہ اور جزوی بیان ہوگا۔ ماضی بعید ہمارے اجتماعی اور نسلی لاشعور کا اتنا ہی اہم اور ناگزیر حصہ ہے جتنا اہم لاشعور کی سطحی تہوں میں ماضی قریب ہے۔ اب وقت ہے کہ ہم مختلف ثقافتی قوتوں کو قبول کریں اور انہیں اپنے تشخص میں مناسب جگہ دیں۔''(2)

اگلے صفحات میں ہم اس مسئلہ کو ہی زیر بحث لائیں گے مگر اس مسئلہ پر گفتگو کرنے سے قبل ہمیں ثقافت کی

تعریف متعین کرنا چاہیے۔ چنانچہ علم انسانیت کے ایک ممتاز ماہر ہیری شپیرو اپنی کتاب ''ثقافت کا مسئلہ'' میں ثقافت کی تعریف یوں کرتا ہے:

''ثقافت اکتسابی طرز عمل کا نام ہے۔ اکتسابی طرز عمل میں ہماری وہ تمام عادات' افعال' خیالات اور اقدار شامل ہیں جنہیں ہم ایک منظم معاشرے یا گروہ یا خاندان کے رکن کی حیثیت سے عزیز رکھتے ہیں یا ان پر عمل کرتے ہیں یا ان پر عمل کرنے کی کوشش کی خواہش رکھتے ہیں۔''(3)

ثقافت کی یہ ایک نہایت جامع تعریف ہے مگر اس تصور کو اس وقت تک واضح طور پر سمجھا نہیں جا سکتا جب تک کہ خود لفظ ثقافت کے بارے میں مکمل طور پر تفہیم نہ حاصل کر لی جائے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لفظ ثقافت کی اپنے ایک مضمون میں یوں تحقیق کرتے ہیں کہ:

''ثقافت کا عربی سہ حرفی مادہ ثقف ہے جس کے معنی ہیں درست کرنا' سنوارنا اور بل نکالنا۔ چنانچہ تیر کو تپا کر سیدھا کرنے کو تثقیف کہتے ہیں۔''(4)

لفظ ثقافت کا انگریزی میں مترادف کلچر ہے جس کا مادہ لاطینی لفظ (Cultura) ہے۔(5) ڈاکٹر میر ولی الدین نے اس کی نہایت بلیغ لفظوں میں توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''کلچر کا لفظ کاشتکاری (اگری کلچر) کی قدیم ترین صفت سے ماخوذ ہے اور کلچر کا جو مجازی مفہوم ہے۔ وہی ''ایگری کلچر'' کا لغوی مفہوم ہے یعنی زمین' تخم ریزی' آبیاری یا تخم ریزی کی زیر زمین حفاظت۔''(6)

''انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی'' میں ثقافت کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ:

''ثقافت کا لفظ اپنے عمرانی' عقلی اور فنکارانہ احساس میں ایک استعاراتی اصطلاح ہے جو کہ زمین میں فلاحت کے عمل سے لی گئی ہے۔ لاطینی لفظ Culture۔''(7)

''انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی'' میں لفظ ثقافت کو چار مفہوموں میں استعمال کیا گیا ہے۔

1- ثقافت سے مراد کسی شخص کی وہ عام ذہنی حالت اور عادت ہے جس کا تعلق انسانی کمال کے تصور سے ہے۔

2- ثقافت سے مراد کسی سماج کی مجموعی طور پر فکری' عقلی اور اخلاقی حالت ہے۔

3- ثقافت سے مراد علوم و فنون کے کام اور معیار کی اعلیٰ نوعیت ہے۔

4- ثقافت کا تعلق کسی سماج کے طرز زندگی' اس کی مادی' عقلی اور روحانی حالت سے ہے۔(8)

ڈاکٹر جمیل جالبی ثقافت کے دائرہ میں (1) مذہب (2) عقائد (3) رسوم و رواج (4) معاشرت (5) مادی وسائل و ضروریات اور (6) زندگی کے دیگر تمام عوامل کو بھی شامل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ

''کلچر میں مذہب' عقائد' رسوم و رواج' معاشرت' مادی وسائل و ضروریات اور زندگی کے سارے عوامل شامل ہیں۔''(9)

ثقافت انسانی زندگی کے ایک زندہ رجحان یا ڈاکٹر جالبی کے الفاظ میں ایک متحرک ''خیال'' ہے جو حیات کے نئے معانی کی تلاش کرتی رہتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''جب ہم کلچر کی تلاش کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم زندگی میں نئے معنی اور نئی اقدار کی تلاش کر رہے ہیں۔ انسانی معاشرے کی ساری ذہنی و مادی ترتیبوں کا دار و مدار زندگی میں نئے معنی کی تلاش پر ہے۔''(10)

ای۔ بی۔ ٹیلر اپنی کتاب ''ابتدائی ثقافت'' میں کہتا ہے:

''ثقافت کل طرز حیات پر محیط ہے۔''(11)

وہ ثقافت (Culture) اور تہذیب (Civilization) کو مترادف قرار دیتا ہے۔ اپنی کتاب میں وہ اس مسئلہ پر لکھتا ہے کہ:

''ثقافت یا تہذیب وہ پیچیدہ کل ہے جس میں علم' عقیدے (مذہب)' فن' اخلاق' قانون' رواج اور دیگر تمام صلاحیتیں اور عادات داخل ہیں جو کہ انسان سماج کے ایک ممبر کی حیثیت سے سیکھتا ہے۔''(12)

اس کے نزدیک کلچر یا

''ثقافت کسی قوم کے فنون اور عقلی کام کے اس نظام یا ضابطہ کا نام ہے جو کہ اعلیٰ قدروں پر استوار ہو۔''(13)

ٹیلر سمجھتا ہے کہ تمام انسانی سماج اپنا اپنا منفرد طرز کا کلچر رکھتے ہیں مگر ثقافت کو جس کل طرز حیات پر وہ محیط قرار دیتا ہے اس ''کل طرز حیات'' کے مفہوم پر وہ خود بھی واضح نہیں۔ کارل مارکس کے نزدیک اس کی صورت یوں ہے کہ:

''یہ وہ تجربہ ہے جو سماج فرد کو عطا کرتا ہے۔ فرد اپنے سماجی اور اس سے بھی بڑھ کر اپنے اقتصادی حالات کا آفریدہ ہے۔''(14)

الفریڈ ویبر اور آر۔ ایم۔ میکلویر (MacIver) کارل مارکس کی اس توجیہ کے برعکس سائنس اور ٹیکنالوجی کو کسی ثقافت کی بنیاد تصور کرتے ہیں۔ الفریڈ ویبر کہتا ہے:

''تہذیب اقتصادی حالات کی رہین منت نہیں بلکہ اس سے ماسوا یہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی پیداوار ہے جس کا اپنے اجتماع کے لیے بنیادی تعلق فرد کی نسبت فطرت کی طرف زیادہ ہے۔ اس

کے برعکس ثقافت اس انسانی تعبیر کا نتیجہ ہے جو کہ معانی اور کلیات' فلسفۂ مذہب اور آرٹ میں زندگی اور سماج کے مقاصد کی تکمیل کے لیے کی جاتی ہے۔"[15]

چنانچہ میکلویر ثقافت کو مقصد اور تہذیب کو اس کے حصول کا ذریعہ قرار دیتا ہے جس کے معانی کا تعین کسی تہذیب کے تکنیکی نظام میں ان معانی اور اقدار سے ہے جو کسی ثقافتی نظام کے پس منظر میں متعین کیے جاتے ہیں۔[16] چنانچہ ثقافت انسانی زندگی کے ہر پہلو کے اظہار پر محیط ہے۔ حیات انسانی تلاش صداقت میں جب نظریہ' فنون' اخلاق و معاشرت' معیشت و سیاست اور فکر و نظر میں جمال آرائی کرتی ہے تو وہ سماج کو نیکی یا خیر سے روشناس کراتی ہے اور یوں اپنے گرد ایک ثقافت کا تانا بانا بنتی ہے۔ ثقافت کی بنیاد کسی نظریہ (Ideology) پر ہوتی ہے جس سے کہ اس کا تشخص دوسری کسی ثقافت سے مختلف طور پر متعین ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی اساس پر وجود میں آنے والے معیشتی' عمرانی' اخلاقی' سیاسی اور قانونی نظامات اس نظریہ کی ثقافت کے مظہر ہیں اور مادی لوازمات اور حاصلات ایسی ثقافت کے برگ و بار اور شاخساروں کی حیثیت رکھتے ہیں مگر ثقافت کا اصل مرکز اور کھونٹا وہ نظریہ حیات ہی ہے جو کہ ثقافت کو منفرد تشخص عطا کرتا ہے۔

ثقافت کے سلسلے میں اس کے دو تصورات کو سمجھنا نہایت ضروری ہے۔ ہمارے نزدیک ثقافت کے یہ دو تصورات اس کے دو شیڈ یا زاویے ہیں۔ ایک ثقافت خورد (Micro) ہے اور دوسرا تصور کلاں (Macro) ہے۔ ثقافت کے تصور خورد کا رشتہ کسی علاقہ یا خطہ کے افراد کے ان افعال سے ہے جو وہ معمولات زندگی میں سرانجام دیتے ہیں یعنی وہ کھانے پینے' اوڑھنے پہننے' ملنے جلنے اور زندگی کے روزمرہ معاملات کے بارے میں جو رویہ رکھتے ہیں' وہ ثقافت خورد میں آتا ہے۔ خوشی اور غم کے لحات کے اظہارات' فرصت اور مصروفیت کی ساعتیں غرضیکہ حیات کی گزر بسر کے جملہ معمولات ثقافت خورد کے ضمن اور دائرہ میں آتے ہیں۔ یہ ثقافت ہر دور اور زمانے میں مادی وسائل اور ٹیکنالوجی کی ترقی اور تنزل کے ساتھ ساتھ تغیر پذیر ہوتی رہتی ہے۔ یہ ثقافت تقریباً ہر بارہ میل کے فاصلے کے بعد سے بدل جاتی ہے۔ اگرچہ یہ تغیر کتنا ہی دھیما کیوں نہ ہو اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دو خطوں کی ثقافت خورد ایک جیسی نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ ہر بارہ میل کے بعد لسانی تغیر بھی وقوع پذیر ہوتا ہے اور یہ تمام تغیرات جغرافیائی حالات اور زمینی رشتوں اور ضروریات کے سبب وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اس طرح ہر دور میں ٹیکنالوجی کی پیش رفت اور سائنسی ایجادات' علوم اور فنون کی ترقی اور ان کے تحت وجود میں آنے والے حاصلات ثقافت خورد کے دائروں کو تبدیل کرتے رہتے ہیں۔ یوں کسی قوم کی دو مختلف زمانی ثقافتوں میں بھی لازمی طور پر کچھ نہ کچھ اختلاف ہوگا اور وہ ایک جیسی نہیں ہوں گی۔ اسی طرح ہر خطے کی ثقافت خورد اس خطہ کے جغرافیائی حالات' اشیائے خورد و نوش کی تاثیر اور خطہ کے محل وقوع کے لحاظ سے متعین ہوگی اور وہ دوسرے خطہ کی ثقافت خورد سے لازمی طور پر مختلف ہوگی۔ سرد ملکوں کے باشندوں کی ثقافت گرم ملکوں کی ثقافت سے ہمہ پہلو مختلف ہوگی۔ زراعت پیشہ ملکوں کی ثقافت معدنیات والے ممالک سے ہر صورت الگ ہوگی۔ چنانچہ ثقافت خورد میں اختلاف کوئی خاص معنی نہیں

رکھتا۔ اس لیے کہ یہ ثقافت کسی تفریق کا باعث نہیں بنتی بلکہ حیات کی بوقلمونی کو ظاہر کرتی ہے اور زندگی کے تنوع کی علامت ہے بلکہ یہ ناانصافی ہوگی کہ کسی مصنوعی طریق سے سب لوگوں کو ایک ہی ثقافت خورد کے تصور کا پابند کر دیا جائے۔

ثقافت خورد میں تغیر و تبدل ثقافت کلاں کے تابع ہوتا ہے مگر ثقافت کلاں محض اصولی نوعیت کا تغیر ہی لا سکتی ہے۔ اسے مکمل طور پر بدلنا ممکن نہیں ہوتا اور نہ ثقافت کلاں ایسی غلطی کرتی ہے کہ لوگوں کی ثقافت خورد کو ختم کر دے اور کسی مخصوص قسم کی ثقافت کا انہیں پابند بالجبر بنائے۔ اس لیے کہ ایسا کرنا انسانوں کو ایک مصنوعی خول میں بند کرنا ہے۔ ثقافت کلاں اور ثقافت خورد میں ایک امتزاج قائم ہونا اور بات ہے البتہ ان دونوں کو ہم آہنگ اور ایک سمجھنا غلطی ہے اور یہ غلطی رومانیت پسندی کے تحت ہوئی۔ اس لیے کہ رومانیت پسندی کے زیر اثر ثقافت کا تصور کلاں معدوم ہو گیا اور ثقافت سے مراد محض کسی قوم کے لوک گیت اور قومی رسوم و رواج رہ گئے۔ (17)

ثقافت کلاں یا ثقافت کے وسیع تناظر میں کسی قوم کے نظریہ حیات، نصب العین حیات اور اساسی عقیدہ پر متشکل ہونے والے طرز حیات اور اس قوم کے سیاسی، عمرانی، اجتماعی، معاشی اور اخلاقی نظامات کا ڈھانچہ آتا ہے۔ کوئی ثقافت اتنی ہی مثالی ہوگی جتنی مضبوطی اور استحکام کے ساتھ وہ اپنے اساسی عقیدے، دنیوی زندگی کے تصور، حیات کے نصب العین، فرد اور جماعت کے بارے میں اور ان کے مابین تعلقات کے بارے میں نظریہ کے ساتھ وابستہ ہوگی۔ کسی ثقافت کا دائرہ عمل اور اس کی قیود و حدود کو وہ نظریہ متعین کرتا ہے جس پر کہ اس ثقافت کی اساس اٹھتی ہے اور وہ جماعت جو اس نظریاتی ثقافت کو قبول کرتی ہے وہ ارادی اور غیر ارادی طور پر خود ایسی حدود و قیود عائد کرتی ہے جو کہ اس ثقافت کے ارتقاء اور ترقی کے لیے لازم ٹھہرتی ہیں۔ ایک نظریاتی ثقافت ایک جماعت کے اس نظریہ پر اپنی اساس رکھے گی جو کہ وہ جماعت قبول کرتی ہے۔ البتہ یہ نظریاتی ثقافت جو کہ ثقافت کلاں ہوتی ہے، علاقائی ثقافت یا ثقافت خورد کو یکسر تبدیل نہیں کرے گی بلکہ محض اپنی مقتضیات کے مطابق اس میں تغیر و تبدل کر کے اسے اپنے رخ پر مرتب کرے گی۔ مثلاً کسی قوم کی علاقائی زبانیں اس قوم کی میراث ہیں اور اس کے قومی وجود کا حصہ ہیں۔ ان علاقائی زبانوں کو ارتقاء اور ترقی اور ترویج دینا ایک تخلیقی اور فروغ پذیر صلاحیتوں کی حامل ثقافت کا خاصا ہے مگر انہیں قومی زبان کے مقابل لا کھڑا کرنا اور یوں قومی زبان اور علاقائی زبانوں کو متصادم کرنا کسی ثقافت اور قوم کی تنہائی کا پہلا اور آخری عمل ہے۔ البتہ علاقائی زبانوں اور قومی زبان میں ربط ضبط بڑھانا، انہیں ایک دوسرے کے قریب لانا اور ایک دوسرے کے اسالیب، محاوروں، تراکیب اور الفاظ سے آشنا کرانا دونوں کو تازہ خون فراہم کرنے اور تازگی دینے کے مترادف ہے۔ ایک قومی ثقافت علاقائی ثقافت یا ایک ثقافت کلاں ایک ثقافت خورد کو کیونکر اور کس طرح اپنے ساتھ ہم آہنگ کرتی ہے۔ یہ اساسی بات ہے اور ثقافت کے فروغ و بقاء کے لیے بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ کسی ثقافت کے لیے دو بنیادی ٹیسٹ ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ اپنے نظریہ کے ساتھ کس مضبوطی کے ساتھ وابستہ ہے اور دوسرے یہ کہ وہ علاقائی ثقافت کو اپنے ساتھ کس طرح متوازن اور ہم آہنگ کر کے قومی تقاضوں پر پورا اترتی ہے۔ ایک

فروغ پذیر اور مثالی ثقافت کے لیے تخلیقی فکر سے بہرہ ور ہونا ضروری ہے۔ اس لیے لازم ہے کہ وہ منکرات سے بچے اور معروفات کو قبول کرے۔ اس میں خود احتسابی کا جوہر ہو اور وہ ارتقائی منازل کو طے کرتے کرتے انقلابی جست بھی لگائے۔ اس لیے کہ انقلابی جست اور خود احتسابی کی حامل ثقافت ہی تخلیقی وصف سے بہرہ ور ہو سکتی ہے اور ایسے ثقافت کے حاملین تخلیق جوش سے بہرہ ور ہوں گے اور وہ اپنے عمل و فکر سے ہر زماں اک جہان تازہ کی تخلیق کریں گے۔

''زندہ اور متحرک کلچر کی سب سے واضح پہچان یہ ہے کہ وہ ایک طرف فرد میں اور دوسری طرف بحیثیت مجموعی سارے معاشرے کے ہر شعبہ میں تخلیق کی آگ روشن رکھتا ہے۔''(18)

ایسی ثقافت کا لازمی طور پر رشتہ کسی نسلیت 'لسانیت کے تفاخر سے قائم نہیں ہوتا بلکہ اس کا ناطہ کسی نظریہ سے ہوتا ہے۔ ایسی ثقافت وحدت انسانیت مساوات حقوق نسل انسانی کے جذبے کی صداقت سے سرشار ہوتی ہے۔ نسلیت لسانیت اور قوموں کے تفاخر ایسی ثقافت کے دشمن ہوتے ہیں۔ مغربی قوم پرستی کے بارے میں امریکی مفکر ایمرسن نے کہا تھا:

''اس قسم کی قوم پرستی کلچر کی سب سے بڑی دشمن ہے اور تہذیب اس وقت قائم اور استوار ہوگی جب انسانوں کو اس طاغوت کی پرستش سے چھٹکارا حاصل ہوگا۔''(19)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایک مثالی ثقافت کے لیے نہایت کڑا معیار پیش کرتے ہیں کہ:

''اصل تہذیب یہ ہے کہ انسان ملتوں اور جماعتوں کے تعصبات سے بلند تر ہو جائے۔''(20)

یہ ثقافت افراد انسانی کو اعلیٰ مقاصد اور نصب العینوں سے مملو کر کے ان کی سیرت و کردار کو تزکیہ نفس کے ذریعے ارفع مقام کی طرف لے جاتی ہے۔ ان کے باطن کی کثافتوں کو دور کر کے ان کے جذبوں کو مثبت اظہارات عطا کرتی ہے اور انہیں نسل انسانی کا خدمتگار بناتی ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ میں ایک مثالی اور بہترین ثقافت یا تہذیب کے لیے کڑا معیار یہی ہے کہ وہ افراد کی خفیہ صلاحیتوں کو کسی حد تک بروئے کار لاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

''بہترین تہذیب و تمدن وہ ہے جس کے اندر ہر فرد کو اپنی فطرت کے ممکنات کو معرض شہود میں لانے کے لیے زیادہ سے زیادہ مواقع میسر ہوں۔''(21)

اس کی وجہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک یہ تھی کہ:

''انسان کی زندگی اس کو مسلسل کثافت اور جمود کی طرف کھینچتی رہتی ہے۔ اس سے بچنے کے لیے لطیف جذبات' لطیف تاثرات اور لطیف افکار میں زندگی بسر کرنا تہذیب ہے۔''(22)

کسی اعلیٰ پایہ کی تہذیب و ثقافت کے لیے معیار کا کام اس ثقافت میں اپنے اندر بسنے والی نسل انسانی کی نصف آبادی جو کہ عورتوں پر مشتمل ہوتی ہے' ہی دے سکتی ہے۔ اس لیے کہ وہ صنف نازک ہوتی ہے اور اس پر نسل انسانی کے آئندہ مستقبل کی ذمہ داری بھی ہوتی ہے اور وہ مردوں پر اپنی آزادی اور تعلیم اور سماجی حیثیت کا انحصار بھی رکھتی ہے۔ جتنی

تعلیم یافتہ پاکیزہ نفس متحمل اور اعلیٰ اوصاف سے مرصع کسی ثقافت کی عورت ہوگی' اتنی ہی عظمت وتوقیر وہاں کے مردوں میں ہوگی اور اس ثقافت کے اداروں اور نظامات میں ہوگی۔ ایک اعلیٰ پایہ کی ثقافت کے لیے وہاں کی عورت ایک نہایت کڑا معیار ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم چونکہ ثقافت اور تہذیب کو ہم معنی تصور کرتے ہیں' لہٰذا یہاں تہذیب اور ثقافت کے الفاظ ہم معنی تصور کیے گئے ہیں۔ اگرچہ تہذیب کسی گروہ کے محض خارجی اظہارات پر مشتمل ہوتی ہے اور ثقافت کسی قوم کے ذہن' واردات نفسی اور اخلاق جلیلہ کو ظاہر کرتی ہے یعنی اس کا رخ اندرون کی طرف ہوتا ہے۔ چنانچہ عورت کا ایک ثقافت کی تشکیل میں جو کردار ہوتا ہے' وہ اس وقت سمجھ میں آ سکتا ہے جب کوئی ثقافت عورت کے بارے میں اپنے رویہ کا اظہار کرتی ہے۔ چنانچہ حکیم صاحب کہتے ہیں:

"کسی تہذیب کو جانچنے کا بہترین معیار یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ اس میں عورتوں کے ساتھ کیا سلوک ہوتا ہے۔"(23)

اس کے علاوہ سب سے اعلیٰ جو معیار کسی ثقافت کے لیے حتمی اور قطعی ہوتا ہے' وہ یہ ہے کہ:

"کسی قوم کی تہذیب کو بس اس سے جانچنا چاہیے کہ اس میں کس قدر عملی اور روحانی تنویر ہے اور زندگی کی تلخیوں کے مقابلے میں اس نے کس قدر شیرینی پیدا کی ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ شیرینی کس طرح پیدا ہوتی ہے تو اس کا سیدھا جواب یہ ہے کہ وہ ذوق حسن اور جذبہ محبت سے پیدا ہوتی ہے۔ علامہ اقبال بھی فرماتے ہیں کہ بیابان طلب میں ذوق جمال ہمارا رہبر ہے۔ جہاں زندگی کا انداز اس قسم کا ہے کہ اس میں جمال آفرینی کا فقدان نظر آتا ہے۔ وہاں تہذیب نہیں ہے اور جہاں انسانوں میں باہمی ہمدردی کا جذبہ کم ہے اور نفسانفسی زیادہ' جہاں جابر' مجبور و معذور پر بے کھٹکے ظلم کرتا ہے اور پھر بھی جماعت میں معزز شمار ہوتا ہے۔ وہاں تہذیب نہیں ہے۔"(24)

اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک ایک بہترین ثقافت وہ ہے جس میں فرد کو تحفظ اور امان حاصل ہے۔ سماج کا ہر رکن محفوظ و مامون ہے' خواہ وہ مرد ہو اور خواہ عورت دونوں کو اپنے دائرہ کار میں کام کرنے اور اپنے حقوق و فرائض حاصل اور ادا کرنے میں سہولت ہے۔ کوئی طبقہ یا فرد جابر نہیں اور نہ کوئی ایسی ثقافت میں مظلوم ہے۔ ان میں یگانگت' انس اور موانست ہے۔ ایسی ثقافت لازمی طور پر متوازن ہوتی ہے اور اسے اپنے توازن کے لیے ایسے اداروں اور نظامات کی معاونت حاصل ہوتی ہے جو کہ فرد اور فرد اور فرد اور اجتماع کے مابین تعلقات اور معاملات کا توازن رکھتے ہیں۔ فرد' خواہ وہ مرد ہو یا عورت اس کی خفتہ اور خوابیدہ صلاحیتوں کو بیدار کرنا اور اس کی تخلیقی صلاحیتوں کو ابھارنا اس ثقافت کا بنیادی وصف ہے۔ یہ ثقافت روحانی تنویر کی معراج پر اسی طرح آ سکتی ہے کہ وہاں بین الفرد اور بین الاجتماع تعلقات متوازن ہوں۔ وہاں تخلیق کی آگ روشن ہو اور علم و عمل کی طرف ہر شخص راجع ہو۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اس ثقافت کے نصب العین کا تعین کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

''انسانی زندگی کا نصب العین جہل اور ظلم سے نجات حاصل کرنا ہے۔ جہل اور ظلم سے نجات حقیقی نجات ہے جو انسان کو لاخوف علیھم و لاھم یحزنون کی معراج تک لے جاتی ہے۔''(25)

اس لیے کہ ایسی ثقافت جو اپنے افراد میں ظلم سے نفرت اور جہل سے اکتاہٹ' عدل سے پیار اور علم سے محبت پیدا نہیں کرتی وہ ثقافت قطعی طور پر ناقص اور ناقابل ذکر ہے۔ جب قومیں ابھرتی ہیں تو عدل سے محبت اور علم سے تعلق ہی کسی بنا پر اور جب مرتی ہیں تو وہ ظلم و جہل کی بدترین تصویر ہوتی ہیں۔ جب کوئی ثقافت عروج پر ہوتی ہے تو وہ اپنے نظریہ اور فلسفہ حیات سے گہرے طور پر مربوط ہوتی ہے اور جوں جوں اس سے دور ہوتی جاتی ہے گمنامی کی اتھاہ تاریکی میں ڈوبتی چلی جاتی ہے۔ ثقافت کا اعلیٰ ترین یا ثقافت کلاں کا معیار وہ نظریہ ہے جس پر ان ثقافتوں کی تعمیر ہوتی ہے۔ جب وہ فراموش ہو جاتا ہے تو پھر ایسی ثقافتوں کو کوئی بھی سہارا نہیں دے سکتا۔ ایسی ثقافت جہاں فرد کا دم گھٹنے لگے' سماج طبقات میں ٹوٹنے پھوٹنے لگے' فن و نظر میں فروغ کی بجائے تنگی آنے لگے۔ معاشی استحصال کا گھسن کھانے لگے' فن تخلیق کی بجائے ابتذال کی سطح پر آ جائے تو وہ ثقافت مر جاتی ہے۔ اس لیے کہ ثقافت کا بنیادی وصف تو یہ ہے کہ ان برائیوں کو دور کرے۔ ڈاکٹر جالبی لکھتے ہیں:

''کلچر میں زندگی کے مختلف مشاغل' ہنر اور علوم و فنون کو اعلیٰ درجے پر پہنچانا' بری چیزوں کی اصلاح کرنا' تنگ نظری اور تعصب کو دور کرنا' معاشرت میں حسن و لطافت' اخلاق میں تہذیب' عادات میں شائستگی' لب و لہجہ میں نرمی' اپنی چیزوں' روایات اور تاریخ کو عزت اور قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھنا اور ان کو بلندی پر لے جانا بھی شامل ہیں۔''(26)

جس طرح نظریہ کلچر کی جان ہے اسی طرح ثقافت بھی کسی سماج کے جسم میں روح کی حیثیت رکھتی ہے۔ ڈاکٹر جالبی سماج میں ثقافت کی اہمیت پر یوں اصرار کرتے ہیں کہ:

''معاشرے میں روح پھونکنے والی چیز' جو پیغام حیات کا درجہ رکھتی ہے' ہوا کی مانند کلچر ہے۔''(27)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے تصور ثقافت کی روشنی میں جب ہم پاکستانی ثقافت کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم اس احساس سے آشنا ہوتے ہیں کہ پاکستان ایک نظریاتی ملک ہونے کی وجہ سے ایک نظریاتی ثقافت کا حامل ملک ہے۔ ایسا ملک جو محض جغرافیائی بنیادوں پر وجود میں نہیں آیا بلکہ اسے ایک نظریہ نے وجود بخشا ہے اور وہ نظریہ اسلام ہے۔ قائداعظم محمد علی جناحؒ نے 8 مارچ 1944ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے ایک جلسہ میں تقریر کرتے ہوئے پاکستان کی نظریاتی بنیادوں پر تشکیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ:

''پاکستان اسی دن وجود میں آ گیا تھا جب ہندوستان میں پہلا ہندو مسلمان ہوا تھا۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب یہاں مسلمانوں کی حکومت بھی قائم نہیں ہوئی تھی' مسلمانوں کی قومیت کی بنیاد کلمہ توحید ہے۔ وطن نہیں اور نہ ہی نسل۔ ہندوستان کا پہلا فرد جب مسلمان ہوا' تو وہ پہلی قوم کا فرد نہیں رہا۔ وہ ایک جداگانہ قوم کا فرد ہو گیا۔ ہندوستان میں ایک نئی قوم وجود میں آ گئی۔''(28)

پاکستان اسلام کی بنیاد پر قائم ہوا اور یہی نظریہ ہمارے لیے رہنما اصول کی حیثیت رکھتا ہے۔ قائد اعظم نے بار بار اپنی تقاریر میں اس امر کا اظہار کیا:

''وہ کونسا رشتہ ہے جس میں منسلک ہونے سے تمام مسلمان جسد واحد کی طرح ہیں۔ وہ کونسی چٹان ہے جس پر ان کی ملت کی عمارت استوار ہے۔ وہ کونسا لنگر ہے جس سے اس امت کی کشتی محفوظ کر دی گئی ہے۔ وہ رشتہ' وہ چٹان' وہ لنگر خدا کی کتاب قرآن کریم ہے۔ مجھے یقین ہے کہ جوں جوں ہم آگے بڑھتے جائیں گے' ہم میں زیادہ سے زیادہ اتحاد پیدا ہوتا چلا جائے گا۔ ایک خدا' ایک رسول' ایک کتاب' ایک امت۔''(29)

قائد اعظم نے واشگاف الفاظ میں پاکستان کے بنیادی نظریہ کو بیان کیا کہ حصول پاکستان کے بعد اب اسلام کا بطور ایک نظریہ کے ہمارے اندر نفوذ ہی اس کا مقصد ہے اور اسلام کو عملی طور پر قائم کرنا ہی اس ملک کے حاصل کرنے کی غرض و غایت ہے۔

''ہم نے پاکستان کا مطالبہ ایک زمین کا ٹکڑا حاصل کرنے کے لیے نہیں کیا تھا بلکہ ہم ایک ایسی تجربہ گاہ حاصل کرنے چاہتے تھے جہاں ہم اسلام کے اصولوں کو آزما سکیں۔''(30)

پاکستان کی نظریاتی اساس ''اسلام'' کے بارے میں جو چہ میگوئیاں ہو رہی تھیں' قائد اعظم نے یہ کہہ کر ان کی جڑ کاٹ دی کہ

''میں ان لوگوں کی بات نہیں سمجھ سکتا جو دیدہ دانستہ اور شرارت سے یہ پروپیگنڈہ کرتے رہتے ہیں کہ پاکستان کا دستور شریعت کی بنیاد پر نہیں بنایا جائے گا۔ اسلام کے اصول عام زندگی میں آج بھی اسی طرح قابل اطلاق ہیں جس طرح تیرہ سو سال پہلے تھے۔ میں ایسے لوگوں کو جو بدقسمتی سے گمراہ ہو چکے ہیں' یہ صاف صاف بتا دینا چاہتا ہوں کہ نہ صرف مسلمانوں کو بلکہ یہاں غیر مسلموں کو بھی کوئی خوف ڈر نہیں ہونا چاہیے۔ اسلام اور اس کے نظریات نے ہمیں جمہوریت کا سبق دے رکھا ہے۔ ہر شخص سے انصاف' رواداری اور مساوی برتاؤ اسلام کا بنیادی اصول ہے۔ پھر کسی کو ایسی جمہوریت' مساوات اور آزادی سے خوف کیوں لاحق ہو جو انصاف رواداری اور مساوی برتاؤ کے

بلند ترین معیار پر قائم کی گئی ہو۔ ان کو کہہ لینے دیجیے، ہم دستور پاکستان بنائیں گے اور دنیا کو دکھائیں گے کہ یہ رہا ایک اعلیٰ آئینی نمونہ۔"(31)

جیسا کہ قائداعظم کی تقاریر سے مترشح ہوتا ہے۔ قیام پاکستان کا اساسی مقاصد ایک نظریہ کی ایک سرزمین سے پیوستگی کی برصغیر کے مسلمانوں کی خواہش تھی جس نے پاکستان کو جنوب مشرقی ایشیا میں ایک نظریاتی مملکت کے طور پر وجود بخشا اور وہ برصغیر کے اکثریتی صوبوں کے اتحاد سے پاکستان کے نام سے 14 اگست 1947ء کو معرض وجود میں آئی۔ اسلام اس ثقافت کا آدرش یا نظریہ تھا۔ زندگی کی تمام سرگرمیوں معیشت، اخلاق، معاشرت، سیاست، زبان وادب، رسوم و رواج، علوم وفنون، فلسفہ وفکر، طرز بودوباش، انسانوں کے بارے میں انفرادی زاویہ نگاہ اور اجتماعی نقطہ نظر صرف اوقات اور فراغت کی مختلف عمرانی اور انسانی سرگرمیاں اور دلچسپیاں اسلام ہی کی کسوٹی پر کی اور پرکھی جاتیں۔ اس دنیا کے بارے میں نقطہ نظر حیات بعد الموت کے بارے میں زاویہ نگاہ، خدا اور انسان کے رشتہ کے بارے میں انداز فکر کا انحصار اسی آدرش پر تھا یعنی اسلام ہماری زندگیوں کا نظری اور عملی وہ اصول ہے جس پر زندگی کی تنظیم کی جاتی رہی ہے۔ اسلام اپنی ثقافت کی تعمیر کے لیے جو مابعد الطبیعیات فراہم کرتا ہے۔ وہ دیگر ثقافتوں کی مابعد الطبیعیات سے زیادہ یقینی، محکم اور سائنسی ہے اور اس میں ان سے کہیں زیادہ وزن ہے۔ یہ نظریہ اور آدرش جس مابعد الطبیعیاتی اصولوں اور عقائد پر اپنی ثقافت کی اٹھان رکھتا ہے، وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1- یہ تصور یا شعور کہ کائنات ایک منظم، منضبط وحدت اور اکائی ہے جو بلا حکمت اور غایت نہیں۔ اس کی تخلیق ایک نہایت حکیم ہستی کی رہین منت ہے جس کے لیے تمام عبادتیں اور عظمتیں ہیں اور انسان اس کا سب سے اعلیٰ شاہکار ہے۔

2- انسان خدا کی صفات کا اپنی ذات میں پرتو رکھتا ہے۔ پہلے انبیاء اور نبی آخرالزماں کی طرف سے جو ہدایت اسے ملتی رہی ہے، اس کی روشنی میں انسان کا فرض ہے کہ وہ خدا سے اپنا تعلق عبدیت قائم کرے۔

3- کائنات عدم سے وجود میں لائی گئی ہے اور دارالعمل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی کہ اسے پھر عدم کے پردے میں جانا ہے اور انسان اس دنیا میں جو کمائے گا، اس کی جزا یا سزا اسے حیات بعد الموت میں مل کر رہے گی۔

اس مابعد الطبیعیات کی روشنی میں اسلام کے تصور ثقافت کی اساس یہ اصول قرار پاتے ہیں کہ

1- انسان کو خدا نے نفس واحد سے پیدا کیا، لہٰذا تمام انسان عزت وتکریم میں برابر ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم اس اصول کو اسلامی ثقافت یا اپنے تصور ثقافت کی اساس قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"حقیقی تہذیب توحید انسانیت کے جذبے ہی سے پیدا ہوسکتی ہے۔ اگر انسان قوم ونسل و رنگ وزبان اور رسوم ورواج کے اختلاف کو باہمی خصومت کا سبب بنائے رکھیں تو انسان نہ دینی لحاظ سے موحد ہوسکتے ہیں اور نہ انسانوں کے روابط میں وحدت آفرینی کرسکتے ہیں۔"(32)

2- اسلامی ثقافت کا دوسرا اصول انسانی مساوات ہے جو اس وقت تک قائم نہیں رہ سکتا جب تک کہ سماج میں فرد اور فرد اور فرد اور اجتماع کے درمیان تعلق کی نوعیت عدل و انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے متعین نہ کی جائے۔ معیشت میں، معاشرت میں، قانون میں، سیاست اور حقوق فرائض کے تعین میں انصاف اسلام کا ایک بنیادی تقاضا ہے۔

3- اسلامی ثقافت کا تیسرا اصول علم ہے۔ عمل کے بغیر علم وبال جان اور علم کے بغیر عمل گمراہی ہے۔ انسانی مساوات اور بین الفرد اور بین الاجتماع تعلق درست طور پر اسی وقت متعین ہو سکتا ہے جبکہ علم کے زیور سے ہر فرد مرصع ہو۔

4- اسلامی ثقافت جو کہ دراصل اسلامی نظریاتی ثقافت ہوتی ہے، اس کا چوتھا اصول اخلاق صالحہ کی خود میں تجذیب ہے۔ کوئی انسان اس وقت تک خدا کی راہ میں مقبول اور مسلم نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ ان اقدار اور اخلاق کو نہ اپنائے جو کہ نیکی، خیر اور حسن کا باعث ہیں۔ اس لیے کہ کوئی معاشی، سیاسی یا سماجی تبدیلی یا اصلاح اس وقت تک بے معنی ہے جب تک کہ انسانوں میں اخلاق محسنہ مقبول نہیں ہوتے۔

5- پانچواں اصول امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا ہے۔ اسلام نہ صرف کہ خود نیک بننے کی تعلیم دیتا ہے بلکہ معروفات کی تلقین و تعلیم پر اصرار کرتا ہے اور بدی سے روکنے کی بھی ہدایت کرتا ہے۔

نبی اکرم محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات بابرکات اسلام کے ان پانچوں اصولوں کا اعلیٰ ترین نمونہ تھی۔ آپ ﷺ کی ایک حیثیت تو ان کی ذاتی تھی جس میں وہ عرب سماج کے ایک رکن تھے اور آپ عربی بود و باش اور تہذیب و ثقافت کا پیکر تھے۔ انہوں نے ثقافت کے تصور خورد کے تحت اپنی مادری ثقافت کو قبول کیا مگر ثقافت کے تصور کلاں کے تحت آپ نے زندگی کی تنظیم اسلام کے اصول کے تحت فرمائی۔ حکیم نبی اکرم ﷺ کی زندگی کی ان دونوں حیثیات کے بارے میں لکھتے ہوئے ثقافت کے خورد اور کلاں تصور کی وضاحت کرتا ہے کہ:

> ''نبی کی زندگی کے بھی دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک قومی پہلو ہوتا ہے جس میں وہ اپنی قوم کا ایک فرد ہوتا ہے۔ وہ قوم کی بولی بولتا ہے۔ اپنی قوم کا لباس پہنتا ہے۔ اس کا گھر بھی دوسروں کے گھروں کی طرح ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ مخصوص قومی مزاج کے بھی بہت سے عناصر اس کے اندر ہوتے ہیں جن کو بدلنے کی اس کو کوئی خاص ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ قوم کی اصلاح بھی وہ قوم کے مزاج اور اس کے حالات کو مدنظر رکھ کر کرتا ہے۔''(33)

چنانچہ نبی ثقافت کے تصور کلاں کے تحت تصور خورد میں یا دوسرے الفاظ میں اپنے نظریہ کی روشنی میں اپنی قوم کی ثقافت کو قبول کرنے میں حذف و قبول کا طریق اختیار کرتا ہے۔ وہ نہ تو مادی اشیاء، مادی ثقافتی سرگرمیوں کو رد کر دیتا ہے اور نہ سب کو من و عن قبول کرتا ہے بلکہ وہ اپنی بنیادی فکر، اساسی نظریے اور ہیولائی خیال کے پیش نظر کبھی کسی ثقافت کے جزو کو رد کرتا ہے، کبھی قبول کرتا ہے اور کبھی ترمیم کرتا ہے اور یوں انہیں اپنے بنیادی عقیدے اور نظریے کی روشنی میں منظم کرتا ہے۔

اپنے آغاز کے دنوں میں خود اسلام نے بھی یہی انداز حذف وقبول اپنایا۔

"اسلام جن صداقتوں کے مجموعہ کا نام ہے' ان کے عناصر قبول اسلام بھی دنیا کی مختلف اقوام میں منتشر تھے۔ اسلام نے انقلابی بات یہ کی کہ ان عناصر سے ایک نیا جان پرور مرکب بنایا اور اس میں اپنی روح پھونکی۔"(34)

اسلام جب سرزمین عرب سے نکل کر ایران وفارس پہنچا تو اسلام کے اصول اور نظریہ نے اہل عجم کو یکسر عربی ثقافت میں نہیں ڈھالا بلکہ اسلام کے اصول اور نظریہ نے اہل عجم کی ثقافت کو قائم رکھا۔ البتہ اپنے نظریہ اور اصول کے مطابق اس ثقافت میں بھی حذف وقبول کا طریق اختیار کیا۔ علامہ اقبال نے اسی امر کی طرف اشارہ کیا ہے۔

"عرب کے سوز دروں نے عجم کے حسن طبیعت کے ساتھ مل کر انسانی اقدار کو جدید اور دلکش انداز میں جلوہ گر کیا۔"(35)

صرف عرب اور عجم پر ہی کیا موقوف اسلام جہاں جہاں بھی گیا' اس نے وہاں کی ثقافت کو یکسر اکھاڑ پچھاڑ کر ملیا میٹ نہیں کیا۔ البتہ اسلامی نظریہ اور اصول کے خلاف جو اجزا تھے' انہیں ترمیم اور تبدیل کر کے اس سے ثقافت کی نئی تشکیل کی اور اس میں حذف وقبول کے ذریعے محض بنیادی اور اساسی تبدیلیاں کی گئیں۔ چنانچہ آج کے عہد میں بھی اسلامی نظریہ کسی ثقافت کو یکسر تبدیل نہیں کر سکتا اور نہ اسلامی نظریہ کا اکھاڑ پچھاڑ مزاج ہے بلکہ اسلامی نظریہ محض ان ہی ثقافتی اجزا کو کاٹے گا جو کہ صریحاً اسلام کے بنیادی اصولوں کے خلاف ہیں۔ اسلام ایک عالمگیر اور ابدی نظریہ اور مذہب ہے۔ ہر زمانے اور ہر ملک کے لیے رہنمائی اور ہدایت کا دعویٰ رکھنے والے کسی نظریہ میں لچک ہونا ضروری ہے تاکہ وہ محض اصولی تبدیلیوں پر ہی اکتفا کرے اور ہر دور اور ہر خطہ کے سماج کو اپنی فکری تحریک سے متحرک کرے۔ یہ تبھی ممکن ہے جب وہ نظریہ خود بھی متحرک اور زندہ ہوگا اور حیات کی نئی جہتوں کے مطابق خود کو ڈھالنے کی اہلیت سے بہرہ ور ہوگا اس لیے کہ

"حیات انسانی ایک تغیر پذیر اور ارتقاء کوش حقیقت ہے' لہٰذا اسلامی ثقافت یا مسلمانوں کی ثقافت ہمیشہ کسی ایک نقشے پر قائم نہیں رہ سکتی۔"(36)

چنانچہ خلیفہ عبدالحکیم کے تصور ثقافت کے مطابق پاکستانی ثقافت' ثقافت کے تصور کلاں یا ثقافت کے وسیع تر تناظر (Macro Sense) میں خالصتاً اور یقینی طور پر اسلامی نظریہ حیات پر استوار ہوگی۔ اس کی مابعدالطبیعیات اسلامی ہوگی۔ توحید' رسالت' یوم احتساب پر ایمان اس کے لازمی واساسی تصورات ہوں گے۔ ثقافت کے محدود تناظر میں پاکستانی ثقافت ان روایات' اقدار' رسومات' طرز بود و باش اور طرز تعلیم وتعلم پر استوار ہوگی۔ وہ تمام تفریحات منانے کے انداز' علاقائی لوک گیت' شاعری' زبانیں' لباس' غمی اور خوشی کے رواجات ہماری پاکستانی ثقافت کا حصہ ہیں جو کہ ایک طرف تو

اسلامی اصول اور نظریہ سے متصادم نہیں اور ان کی نفی نہیں کرتے۔ دوسرے وہ قومی اتحاد' یکجہتی اور قومی تشخص میں رکاوٹ نہیں بنتے۔ پاکستانی ثقافت کو صورت میں علاقائی زمینی اور قومی ہونا ہے مگر اسے اپنے خواص میں نظریاتی اور اسلامی ہونا چاہیے۔

پاکستانی ثقافت کی اٹھان پاکستان کے مختلف علاقوں کی ثقافت کے ان اجزا پر ہے جو کہ پوری قوم میں مشترک ہیں۔ یہ اس لیے کہ پاکستانی ثقافت کی انفرادیت کے تشخص کے لیے ان اجزاء کی تلاش لازم ہے جو کہ پاکستان کی علاقائی اور صوبائی ثقافتوں میں قدر مشترک ہیں اور ہمارے قومی کلچر کو اساس فراہم کرتے ہیں۔ مثلاً لباس میں تمام علاقوں میں کُرتہ اور شلوار ایک مشترک لباس ہے۔ سوٹ بھی پاکستان کے تمام علاقوں میں پہنا جاتا ہے۔ صوبہ سرحد' بلوچستان' سندھ اور پنجاب کے مردوں اور عورتوں دونوں میں مقبول ہے۔ البتہ سوٹ مردوں میں اور ساڑھی عورتوں میں مقبول ہے اور ہمارے ملک کا ایک طبقہ خواہ وہ سندھ' سرحد' بلوچستان میں ہو یا پنجاب میں ساڑھی پہنتا ہے۔ روٹی اور نمک مرچ سے بنا ہوا سالن پورے ملک میں مقبول ہے اور پاکستانیوں کی سب سے مرغوب غذا ہے۔ اسی طرح ہم تلاش کرتے ہوئے قومی ثقافت کے دیگر عناصر بھی تلاش کر سکتے ہیں۔ پورے ملک میں ایک نظام تعلیم اور ایک نصاب تعلیم کے ذریعے ایک زیادہ مربوط قوم تشکیل دی جا سکتی ہے مگر اساسی اشتراکات صدیوں سے مجبور ہیں۔ ایک قومی ثقافت کی تشکیل کے لیے ایک قومی زبان اہم کردار کی حامل ہوتی ہے۔ ہماری بدقسمتی یہ ہے کہ اردو ہماری قومی زبان تو قرار پا گئی ہے مگر اسے قومی اداروں اور قومی زندگی میں ابھی اپنے بھرپور کردار کو ادا کرنے کا موقع نہیں ملا مگر پورے ملک میں رابطہ کی واحد کڑی اردو زبان ہی ہے جو باڑہ' جمرود سے لے کر کراچی تک اور کوئٹہ اور مستونگ سے لے کر ڈیرہ غازی خان' میانوالی' لاہور اور سیالکوٹ تک بولی اور سمجھی جاتی ہے مگر ابھی اس زبان کا رشتہ ہماری سرزمین سے کوئی زیادہ گہرا نہیں۔ اس کے لیے فوری طور پر دو اقدام کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک تو اسے ذریعہ تعلیم اور زبان دفتری بلاتاخیر بنایا جائے اور دوسرے اس میں شعوری طور پر پاکستان کی علاقائی زبانوں کے محاورات' اسالیب' ضرب الامثال' تشبیہات' اصطلاحات' لوک گیت اور لوک کہانیاں شامل کی جائیں تاکہ اس کا رشتہ واہگہ پار کی سرزمین سے وابستہ رہنے کی بجائے ہماری سرزمین سے قائم ہو۔ اگر ایسا نہ ہوا تو بہت ممکن ہے کہ اردو بھی عربی' فارسی اور انگریزی کی طرح اجنبی بنتی چلی جائے۔ اس لیے کہ ہمارے قومی مزاج سے ہم آہنگی پا کر ہی اردو سے اپنائیت پیدا کی جا سکتی ہے۔ اس کی قبل ازیں مثال برصغیر میں موجود ہے کہ اردو میں برج' بھاشا' سنسکرت اور ہندوستانی زبانوں کے الفاظ شامل کر کے ہندو اسے اپنی روایت اور مزاج کے قریب لے گیا ہے۔ اسی طرح ہمیں اردو کو اپنے مزاج سے ہم آہنگ کرنا ہوگا۔ بظاہر ہماری تجویز کتنی ہی مضحکہ خیز نظر آئے مگر زبان کے ارتقاء کا یہ اصول بھی ہے اور ایسا ہو بھی رہا ہے۔ ہماری اردو اور دہلی اور لکھنؤ کی اردو میں فرق واضح ہو بھی رہا ہے مگر جتنا یہ عمل شعوری ہوگا اتنا ہی یہ ہماری قومی یکجہتی اور ثقافت کے لیے مفید ہوگا۔ دوسرا اس سلسلے میں کرنے کا اہم کام یہ ہے کہ جدید علوم وفنون اور عصر نو کے فکری

اور مادی حاصلات سے فوری استفادہ کا ہے۔ پہلی سطح پر تو یہ کہ ان کے تمام اصطلاحات اور علوم وفنون کو قبول کر لیا جائے اور انہیں اردو میں منتقل کر لیا جائے۔ اصطلاحات سازی کے کام میں نہایت احتیاط کی ضرورت ہے اور وہ یہ کہ ان کی اصطلاحات کو ہی قبول کیا جائے اور انہیں اردو حرف میں لکھا جائے۔ دوسرا کام یہ ہے کہ اردو زبان اور ہمارے سماج میں طبع زاد تحقیقات' تخلیقات اور ایجادات اور اختراعات کی حوصلہ افزائی عملاً کی جائے تا کہ خود جب یہاں تخلیقات اور ایجادات ہوں تو مصطلحات خود ہم لوگ وضع کریں۔ خلیفہ صاحب پاکستانیوں کو خصوصاً اور اسلامی دنیا کے مسلمانوں کو عموماً اس بات کی طرف متوجہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

''اس وقت مسلمانوں کو اپنے ثقافتی احیاء کے لیے پھر یہی کچھ کرنا ہے۔ جو قومیں علوم وفنون اور معاشرتی اور سیاسی تنظیم میں ہم سے بہت آگے نکل گئی ہیں۔ ہمیں بے دریغ ان سے سیکھنا چاہیے۔ زندگی کی صداقتیں اور اس کی خوبیاں کسی ایک قوم کی اجارہ نہیں۔''(37)

پاکستانی ثقافت کا ایک اہم ترین رخ اس کا نظریہ ہے اور یہ سوال نہایت درجہ اہم ہے کہ مذہب کو نظریاتی بنیاد کے طور پر کس حد تک قبول کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ مذہب کے خلاف تعصب عالمگیر سطح پر موجودہ دور میں موجود ہے اور مذہب کو کسی ثقافت کی بنیاد تصور نہیں کیا جاتا۔ مولانا ابوالکلام آزاد جیسا جید مسلمان عالم بھی مذہب کے متعلق اسی تعصب کا شکار رہا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''یہ کہنا عوام کو ایک بہت بڑا فریب دینا ہے کہ صرف مذہبی یگانگت دو ایسے علاقوں کو متحد کر سکتی ہے جو جغرافیائی' معاشی' لسانی اور معاشرتی اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل جدا ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ اسلام نے ایک ایسے معاشرے کے قیام کی کوشش کی جو نسلی' لسانی' معاشی اور سیاسی حد بندیوں سے بالاتر ہے لیکن تاریخ شاہد ہے کہ شروع کے چالیس برسوں یا زیادہ سے زیادہ پہلی صدی کو چھوڑ کر اسلام کبھی سارے مسلمان ممالک کو صرف مذہب کی بنیاد پر متحد نہ کر سکا۔''(38)

ہمارے لیے یہاں مولانا آزاد کے نقطہ نظر کا تجزیہ کرنا ممکن نہیں مگر مولانا اس تاریخی فہم سے نابلد ضرور ہیں کہ چالیس برس یا پہلی صدی کے بعد بھی اسلام یا اسلامی نظریہ ہی وہ واحد رابطہ تھا جس نے کسی حد تک مسلمانوں کو ثقافت کے وسیع تناظر میں متحد کیے رکھا اور مسلمانوں کو ثقافتی وحدت عطا کی۔ جہاں تک مسلمانوں کی سیاسی قوت کے بکھر جانے کا سوال ہے اس کی وجہ ملوکیت اور چند دیگر عوامل تھے۔ مذہب تو کسی ثقافت کی تشکیل میں ریڑھ کی ہڈی کا کام کرتا ہے اور معاشرہ کی ثقافتی زندگی کی روح کی حیثیت رکھتا ہے۔ ڈاکٹر جالبی نے بھی اپنی کتاب ''پاکستانی کلچر'' میں اسی پر صاد کیا ہے۔

''کسی معاشرہ میں کسی ایک مذہب کا رواج کلچر کی نشوونما میں مرکزی کردار ضرور ادا کرتا ہے۔''(39)

پھر یہ سوال بھی اہم ہے کہ کیا عہد جدید میں مذہب عصری تقاضوں پر فورا اتر سکتا ہے۔ سید قطب شہید المصری نے اپنی کتاب ''معالم فی الطریق'' میں عہد جدید کی مادی اور سائنسی ترقی کے سلسلہ میں اسلامی ثقافت کے کردار پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> ''اسلامی طریق حیات کے تحت تہذیب کا قیام وفروغ صنعتی، اقتصادی اور علمی ترقی کے کسی مخصوص معیار پر موقوف نہیں ہے۔ تہذیب جہاں بھی قائم ہوگی وہاں کے مادی وسائل وامکانات کا پورا پورا استعمال کرے گی اور انہیں مزید ترقی دے گی۔ ان کے مقاصد کو اعلیٰ وارفع حیثیت عطا کرے گی اور جہاں مادی وسائل اور امکانات موجود نہ ہوں گے وہاں تہذیب خود ان کو مہیا کرے گی اور ان کے نشوونما اور ترقی کا انتظام کرے گی لیکن قائم بہرحال وہ اپنے مستقل، پائیدار اور ابدی اصولوں پر ہی ہوگی۔''(40)

مسلمانوں کو یورپی اقوام کی غلامی، مادی اور سائنسی پسماندگی نے احساس شکست میں مبتلا کر رکھا ہے اور جو اس کے تحت شکست خوردہ ذہن پیدا ہوا ہے، اس کی بنا پر وہ اپنی فکری اور ذہنی کشمکش میں کبھی اسلام کا رشتہ مغرب سے جوڑتا ہے اور اسلام کو سرمایہ دارانہ ثقافت کے ثمرات سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا ہے اور وہ طبقے جس میں عقل وشعور کی کچھ رمق ہے اور آج کے مسائل کا کسی حد تک شعور رکھتے ہیں وہ مغرب کی استبدادی تہذیب سے تو نفرت کرتے اور اس سے اپنا رشتہ توڑتے ہیں مگر ایسا کرتے ہوئے وہ اپنا رشتہ اپنے ثقافتی سرمایہ سے استوار کرنے کی بجائے ایک دوسری استبدادیت اور استعماریت کمیونزم اور سوشل ازم سے قائم کرتے ہیں اور اس پناہ گاہ میں اپنی عافیت سمجھ لیتے ہیں۔ نتیجتاً وہ بھی اسی گڑھے میں اوندھے منہ جا گرتے ہیں جس میں کہ اس سے قبل کا شکست خوردہ ذہنیت کا مارا طبقہ، فقط فرق گڑھوں کا ہے ورنہ جو سرمایہ داری نظام کی قباحت ہے وہی سوشلسٹ نظام کی قباحت ہے۔ سوشلسٹ نظام میں ایک ریاست میں چند سرمایہ داروں کی بجائے ایک ہی سرمایہ دار اور جاگیردار کی آمریت ہے اور وہ سرمایہ دار اور جاگیردار خود ریاست ہوتی ہے۔ نہیں بلکہ وہ واحد پارٹی جو کہ فسطائی طرز پر تشکیل پاتی ہے جس میں بیوروکریٹ اور ٹیکنوکریٹ ہوتے ہیں جن میں اختلاف رائے تخلیقی تصور نہیں کیا جاتا بلکہ اختلاف قابل گردن زدنی ہوتا ہے۔ یہ پارٹی بدترین سرمایہ دار کا کردار ادا کرتی ہے۔ اس کے مقابل پرولتاریہ طبقہ یہاں کے سرکاری ملازمین، کھیت مزدور، فیکٹری ورکرز اور عوام ہوتے ہیں۔ اشتراکی نظام میں ریاست کے تمام نظام کو اکلوتی حکمران پارٹی کے چند سرکردہ لوگ اندرونی یا محلاتی جوڑ توڑ کے ذریعے تشکیل دیتے ہیں۔ وہ لوگ جو سرمایہ داریت سے نالاں ہیں اور اشتراکیت کی قباحتوں سے بھی واقف ہیں وہ اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ نظام میں محنت کار اشیاء سرمایہ دار کے لیے بناتا ہے اور اس کی بنائی ہوئی شے اس کے لیے غیر بن جاتی ہے۔ شے اور خالق (مزدور) میں مغائرت سرمایہ دارانہ نظام کا المیہ ہے مگر اشتراکی نظام میں یہ مغائرت اسی قباحت سے موجود

ہے۔ یہاں شے جو بنتی ہے' محنت کار کے لیے نہیں بلکہ ریاست کے لیے بنتی ہے۔ یہاں ریاست سرمایہ دار کا کردار ادا کرتی ہے۔ ریاست محنت کار کی اسی شے سے قوت آور بن کر محنت کار کی آزادی' عزت' فکر و سوچ اور اکثر اس کی جان کی دشمن بن جاتی ہے۔ مغائرت محنت اور شے میں اشتراکی نظام میں بدترین حالت میں ہوتی ہے۔ اشتراکیت کا یہ دعویٰ کہ جب ریاست ختم ہو کر عدم طبقاتی معاشرہ قائم ہوگا۔ تو یہ مغائرت ختم ہوگی تو میں اسے ایک مابعد الطبیعیاتی خواہش قرار دوں گا۔ عملی طور پر سوشل ازم جہاں کہیں ہے ریاست کی قوت کے بل بوتے پر ہے۔ ابھی تک عدم طبقاتی اور غیر ریاستی معاشرہ کی طرف جہاں جہاں اشتراکی تجربہ ہوا ہے کوئی قدم نہیں اٹھ سکا بلکہ سرمایہ داریت کی پہلی سطح انفرادی ملکیت کی طرف قدم اٹھ چکا ہے۔ یہ اشتراکیت کی اپنی مادر ثقافت سرمایہ داریت کی طرف مراجعت ہے۔

اسلام کی وہ صورت جو قرآن و حدیث میں ہے اور حضور نبی اکرمؐ کی ذات اس کا عملی طور پر اعلیٰ ترین نمونہ تھے۔ وہ انقلابی دعوت کی امین ہے۔ البتہ جب وہ ملوکیت' ملاازم' جاگیرداریت' سرمایہ داریت اور غیر اسلامی عناصر سے آلودہ ہوئی تو اس نے مسلم سماج کو ہر کہیں زبوں حالی کا شکار بنا دیا۔ چنانچہ دور جدید میں مسلمانوں کا رویہ معذرت خواہانہ اور معافی خواستگارانہ بن گیا۔ کبھی وہ اسلام کو مغربی جمہوریت کا بپتسمہ دیتے ہیں تو کبھی سوشل ازم کے ساتھ رشتہ مناکحت قائم کرتے ہیں۔ اس صورت حال کو ڈاکٹر جمیل جالبی نے یوں محسوس کیا کہ دور جدید کے مسلمانوں میں ایک تو:

> ''ایک عقیدہ کو برقرار رکھنے کی خواہش کا اظہار ہے اور دوسرے مغرب کے جدید معاشرے کے مطابق خود کو ڈھالنے کی خواہش کا اظہار ہے۔ ان دونوں خواہشوں کو آسودہ کرنے کا آسان نسخہ یہ تلاش کر لیا گیا ہے کہ مغرب کی ہر ترقی اور فلسفیانہ تاویل کا جواز قرآن کی آیات سے تلاش کر کے دنیا کو دکھایا جائے کہ اسلام میں یہ سب چیزیں پہلے سے موجود ہیں۔''(41)

حالانکہ اس کے برعکس پاکستانی ثقافت کے مسئلہ کو طے کرتے ہوئے اسلام کے بارے میں مشینی یا صنعتی تہذیب کے سحر تلے کوئی معذرت خواہانہ رویہ اپنانے کی ضرورت نہیں کیونکہ عہد جدید میں کوئی قوم بھی دنیا کی صنعتی یا مشینی' سائنسی یا مادی تفوقات سے خود کو محروم رکھ کر زندہ نہیں رکھ سکتی اور نہ ہی وہ جدید علمی' معاشی' مادی' سائنسی تکنیک سے صرف نظر کر سکتی ہے جو کہ عصر حاضر کی تمام تر ترقی کی روح ہے۔ البتہ ان افکار و نظریات سے دست کشی کی ضرورت ہے جنہوں نے آج کی مادی' سائنسی اور علمی طور پر ترقی یافتہ دنیا کو ان فیوضات سے محروم کر کے جہنم بنا رکھا ہے۔ مسئلہ یہ نہیں کہ مشینی تہذیب کو قائم یا زندہ رکھنے کی سعی کی جائے بلکہ مشینی تہذیب کے مضرت رساں عناصر کو کاٹ کر اسے انسانی تہذیب بنانے کا ہے۔ دوسرے پُر جوش اور پُر امید لوگوں کی طرح ہم بھی انسانیت کے بہتر مستقبل کے متمنی ہیں اور حکیم نے علامہ اقبال کے تصور ثقافت پر بحث کرتے ہوئے اقبال کی مسلمانوں سے بیداری کی جس توقع' امید اور یقین کا اظہار کیا ہے' ہم بھی ان کی ہمنوائی کرتے ہوئے دیکھتے ہیں کہ

''مسلمانوں میں ہر جگہ بیداری کے آثار نظر آتے ہیں۔ ہر جگہ استبداد کی زنجیروں (مادی' معاشی' سیاسی' نظریاتی اور علمی) کو توڑنے کی کوششیں ہو رہی ہیں۔ صدیوں کا جمود اور استبداد یک بیک رفع نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے کچھ وقت لگے گا۔ اس کو پہلے غیروں کے بیرونی استبداد سے نجات حاصل کرنا ہے۔ اس کے بعد یا اس کے ساتھ ساتھ اس کو ان زنجیروں کو بھی توڑنا ہے جو مذہب کے جمود اور معاشرت کی فرسودہ روایات نے اسے پہنا رکھی ہیں۔ اصل اسلامی ثقافت وہ ہوگی جس میں عالمگیر عدل اور امن کے قیام کے لیے جہاد بھی ہو اور زندگی کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کے لیے اجتہاد بھی۔ جہاد و اجتہاد دونوں کے لیے علم کی ضرورت ہے کیونکہ علم ہی سے انفس و آفاق کی تسخیر ہوتی ہے لیکن توحیدی ایمان کے بغیر علم فقط وہ زیرکی رہ جاتا جس کے متعلق مولانا روم فرماتے ہیں کہ ویسا علم شیطان کو بھی حاصل ہے۔''(42)

---

## حواشی:

(1) صادق' پروفیسر خواجہ غلام' صوفیہ دسمبر 1974ء۔ ص 39

(2) قادر' ڈاکٹر پروفیسر سی۔ اے' صوفیہ 1974ء۔ دسمبر۔ ص 111

(3) شپروہیری' ثقافت کا مسئلہ مترجم سید قاسم محمود' شیش محل کتاب گھر' لاہور 1961ء۔ ص 20-21

(4) حکیم' خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم' جلد سوم ص 109 ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور' 1969ء مرتبہ شاہد حسین رزاقی

لفظ ثقافت کی تحقیق میں دیگر کئی محققین نے بھی اہم تحریریں لکھی ہیں۔ ڈاکٹر مولوی عبدالحق نے اپنی سٹینڈرڈ اردو انگلش ڈکشنری میں کلچر کا ترجمہ فلاحت' زراعت اور تہذیب کیا ہے۔ (سٹینڈرڈ ڈکشنری 1960ء ص 270 انجمن پریس کراچی) پروفیسر شیخ منہاج الدین نے ''قاموس الاصطلاحات'' میں کلچر کا ترجمہ' کلچر تہذیب اور ثقافت کیا ہے۔ (قاموس الاصطلاحات' مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور 1965ء۔ ص 189) علامہ راغب طباخ جو کہ شام میں حلب لاء کالج (کلیہ شرعیہ) کے قانون کے پروفیسر ہیں' نے اپنی کتاب ''الثقافۃ الاسلامیہ'' (عربی) میں ثقف کے لفظ کے بارے میں اسلامی قانون اور علوم کی کتابوں سے استناد کرتے ہوئے رقم کیا ہے کہ:

''ثقف' ثقف اور ثقافۃ کے معنی ہیں زیرکی' دانائی اور کسی کام کے کرنے میں حذاقت و مہارت' ثقف یعنی زیرک اور دانا حاذق ہوا۔ ثقف اور ثقیف زیرک و ذہین اور حاذق شخص کو کہتے ہیں۔'' (قاموس) ثقف یعنی کسی نے کسی امر کو پالیا۔ کامیاب اور فتح مند ہوا۔ ثقیف کامیاب اور فاتح شخص ثقف الحدیث (یعنی بات تیزی سے سمجھ لی (مصباح) حدیث پاک میں آتا ہے کہ وھو غلام لقن ثقف یعنی وہ ایک زود فہم اور دانا لڑکا تھا۔ رجل ثقف وثقف وثقف کا مفہوم بھی آتا ہے کہ جن چیزوں کی ضرورت زندگی میں ہوتی ہے' ان کو پوری طرح جان پہچان لیا۔ ثقافت اس آلہ کو کہتے ہیں جس سے نیزے سیدھے کیے جاتے ہیں۔ اسی مفہوم میں حضرت عائشہ صدیقہؓ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی صفت میں یہ جملہ استعمال کیا کہ ''واقام اودہ ثقافتہ'' یعنی اپنی تدابیر سے مسلمانوں کی کجی دور کر کے ان کو سیدھا کر دیا۔'' (الثقافۃ الاسلامیۃ' ترجمہ افتخار احمد بلخی تاریخ افکار و علوم اسلامی ص 26-25 جلد اول اسلامک پبلی کیشنز' لاہور۔ سن نامعلوم)
سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنی کتاب ''اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی'' 1955ء مکتبہ جماعت اسلامی پاکستان ص 13-12 اور 11 پر یہ بحث کرتے ہوئے کلچر کا ترجمہ تہذیب کیا ہے۔ ڈاکٹر سید ولی الدین نے عالمی اسلامی کلوکیم (58-1957ء) منعقدہ لاہور سے شائع ہونے والے مقالات میں کلچر کا ترجمہ تہذیب کیا ہے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی نے اپنی کتاب ''پاکستانی کلچر'' میں لفظ کلچر اور تہذیب میں فرق کو روا رکھا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"عربی زبان میں لفظ تہذیب کے لغوی معنی ہیں درخت تراشنا' کاٹنا اور اس کی اصلاح کرنا۔ فارسی زبان میں اس کے معنی ہیں آراستن و پیراستن' پاک و درست و اصلاح نمودن۔ یہ لفظ مجازی معنی میں شائستگی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جس میں خوش اخلاقی' اطوار' گفتار اور کردار کی شائستگی شامل ہیں۔" (ص۔45) ثقافت اور تہذیب میں تمیز کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ "تہذیب کا زور خارجی چیزوں اور طرز عمل کے اس اظہار پر ہے جس میں خوش اخلاقی' اطوار' گفتار اور کردار شامل ہیں اور لفظ ثقافت کا زور ذہنی صفات پر ہے جن میں علوم و فنون میں مہارت حاصل کرنا اور ترقی دینے کی صفات شامل ہیں۔ (پاکستانی کلچر۔ ص46)

"لسان العرب" میں اس لفظ کی جڑوں کو تلاش کرتے ہوئے ڈاکٹر جالبی رقمطراز ہیں کہ "علوم و فنون و ادبیات پر قدرت و مہارت کسی چیز کو تیزی سے سمجھ لینا اور اس میں مہارت حاصل کرنا۔ سیدھا کرنا' گویا یہ لفظ ان چیزوں سے تعلق رکھتا ہے جن کا تعلق ہمارے "ذہن" سے ہے۔" (ص۔46)

کلچر کا لفظ ان کے نزدیک ثقافت اور تہذیب دونوں کے مفہوم کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے کہ "کلچر..... جس میں تہذیب و ثقافت دونوں کے مفہوم شامل ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ کلچر ایک ایسا لفظ ہے جو زندگی کی ساری سرگرمیوں کا خواہ وہ ذہنی ہوں یا مادی' خارجی ہوں یا داخلی' احاطہ کرتا ہے۔" (ص46)

"اپنے اس مضمون میں ہم نے ثقافت کا لفظ اس ہی مفہوم میں لیا ہے جس میں کل طرز حیات شامل ہے اور مذہب و عقائد' علوم اور اخلاقیات' معاملات اور معاشرت' فنون و ہنر' رسم و رواج' افعال ارادی اور قانون صرف اوقات اور وہ ساری عادتیں شامل ہیں جن کا انسان معاشرے کے ایک رکن کی حیثیت سے اکتساب کرتا ہے اور جن کے برتنے سے معاشرے کے متضاد و مختلف افراد اور طبقوں میں اشتراک و مماثلت وحدت اور یکجہتی پیدا ہو جاتی ہے۔" (ص46)

(5) Kamil, Dr. E. Sudani, The Cultural structure of Islam- International Islamic Colloquium Papers, 1957-58, p.10, Punjab University, Lahore, 1960

(6) ولی الدین میر ڈاکٹر "اسلامی تہذیب" عالمی کلوکیم پیپرز۔ 58-1957ء۔ ص1 جامعہ پنجاب لاہور 1960ء

(7) انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی۔ ص274-273

(8) ایضاً۔ ص272-273

(9) جالبی' ڈاکٹر جمیل' پاکستانی کلچر' الیٹ پبلشرز لمیٹڈ کراچی بار سوم 1973ء۔ ص27

(10) ایضاً

(11) Tylor, E.B, Primitive Culture, London, 1871, Vol. VII.p.7

(12) Ibid., p.7

(13) Ibid., p.7

(14) انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی۔ ص274

(15) ایضاً۔ ص274

(16) ایضاً۔ ص274

(17) ایضاً۔ ص973

(18) جالبی' جمیل ڈاکٹر' پاکستانی کلچر۔ ص32

(19) ایضاً۔ ص32

(20) ایمرسن بحوالہ خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم ص118' ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور

(21) خلیفہ عبدالحکیم' ہمایوں' لاہور' ماہنامہ مدیر مولانا حامد علی خان جنوری 1955ء "ثقافت"

(22) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم' جلد اول ص178 ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور

(23) ایضاً۔ ص177

(24) ایضاً۔ ص115

(25) ایضاً

(26) جالبی' ڈاکٹر جمیل' پاکستانی کلچر۔ ص47-46

(27) ایضاً۔ ص47

(28) جناح' قائداعظم محمد علی' مسلم یونیورسٹی علی گڑھ' 8 مارچ 1944ء۔ قائداعظم کا پیغام مرتبہ سید قاسم محمود پاکستان اکیڈمی لاہور۔ ص 52-51 تاریخ اشاعت نامعلوم

(29) جناح' قائداعظم محمد علی خطبہ اسلامیہ کالج پشاور۔ 13 جنوری 1948ء

(30) ایضاً

(31) جناح' قائداعظم محمد علی' خطاب بار ایسوسی ایشن کراچی 25 جنوری 1948ء

(32) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم' جلد سوم۔ ص 118

(33) ایضاً' جلد سوم۔ ص 111

(34) ایضاً' جلد سوم۔ ص 125

(35) ایضاً' جلد سوم۔ ص 112

(36) ایضاً' جلد سوم۔ ص 112

(37) ایضاً' جلد سوم۔ ص 123۔

(38) آزاد' ابوالکلام محی الدین احمد' ہماری آزادی ترجمہ محمد مجیب ص 454 مکتبہ نامعلوم۔ مقام و سن اشاعت نامعلوم۔

(39) جالبی' ڈاکٹر جمیل' پاکستانی کلچر۔ ص 68

(40) قطب' سید شہید' معالم فی الطریق' ترجمہ جادہ و منزل از خلیل حامدی' کویت۔ ص 299

(41) جالبی' ڈاکٹر جمیل' پاکستانی کلچر۔ ص 36

(42) خلیفہ عبدالحکیم مقالات' جلد سوم' اقبال کا تصور ثقافت۔ ص 151

’’سماج اس وقت وجود میں آتا ہے جب زندہ وجود اپنی خواہش سے ایک دوسرے کے ساتھ تعلقات میں داخل ہوتے ہیں' لہٰذا سماج کی بہتری یا فلاح اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس کے ارکان کی فلاح ہو.......‘‘

بشیر احمد ڈار

اے سٹڈی اِن اقبالز فلاسفی۔ص182

# فلسفۂ سماج و ریاست

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اپنے عمرانی فلسفہ کے ایک اہم تشکیلی عنصر سماج اور اس کی ترقی پذیر صورت ریاست کے بارے میں اپنی کتاب ''اسلام کے نظریۂ حیات'' کے باب ''اسلامی مملکت کے اساسی اصول'' میں خصوصیت کے ساتھ فرد اور سماج کے تعلق اور سماج کے ارتقاء کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر اسلامی اصول کی فلاسفی کی روشنی میں منضبط کرنے کی کوشش کی ہے۔ افلاطون، ٹامس مؤر، ہیگل اور مارکس کی طرح اگرچہ اس نے نظام بندی کا طریق اختیار نہیں کیا مگر ان ہی متذکرہ فلاسفہ کی طرح انہوں نے بھی ایک مثالی سماج اور ریاست کا نقشہ بٹھانے میں ایک مخصوص نقطۂ نظر اپنایا ہے۔ اگرچہ ان کا یہ نقطۂ نظر کلی طور پر اپنا نہیں اور اس کی روایت مسلم فلاسفہ سیاست کے ہاں موجود ہے مگر حکیم صاحب کی نظر مثالی سماج کے بارے ایک تو تمام مسلم فلاسفہ سے زیادہ حقیقت پسندانہ ہے، دوسرے اس کا تعلق عقیدہ کی تجریدات سے نہیں بلکہ نظریہ کی عملیت سے ہے اور اس میں روح عصر سے گہری واقفیت کا سراغ ملتا ہے۔ جدید سماج اور جدید ریاست کا ادارہ تدریجی ترقی کے مختلف مراحل سے گزر کر دور حاضر میں دو واضح ترین صورتوں میں متشکل ہوا ہے۔ ایک انفرادیت کی بنا پر سرمایہ داریت اور دوسرے اجتماعیت کی بنا پر اشتمالیت کے سماج کی شکل میں۔ دونوں نظاموں اور نظریات کا مطمع نظر صداقت کی یافت اور انسانی مسرت کے حصول کو انسان کے لیے ارزاں کرنا ہے اور دونوں مدعی ہیں کہ وہ انسانی فطرت کی اساس پر اپنی اٹھان رکھتے ہیں۔ دونوں نظاموں میں حسن و قبح کے پہلو موجود ہیں مگر دونوں نظاموں میں انتہا پسندیت اور متعصب انداز سوچ نے ان کے توازن کو مجروح کر کے ان کے اصل حسن کو بھی ڈس لیا ہے۔ دوسرے ان دونوں نظاموں نے حیات کو کلی طور پر سمجھنے کی بجائے اس کی جزئیات کے حوالے سے جاننے اور اپنانے کی کوشش کی ہے جس کی بنا پر یہ نظامات انسانی مسرت میں اضافہ کرنے کی بجائے اسے مجروح کرنے کا باعث بنے ہیں۔ سرمایہ داریت بھی مساوات کی مدعی ہے اور اشتراکیت بھی مگر ان دونوں میں بُعد المشرقین ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سرمایہ داریت نے اپنی اس مساوات کو پورے سماج کی اساس بنا کر پورے سماجی نظام کی اٹھان اس مساوات پر قائم نہیں کی بلکہ اپنی مساوات کو محض سیاسی نظم تک محدود رکھا۔ فرد کو سیاسی طور پر اپنے جمہوری اداروں اور بنیادی حقوق کے لیے مساوات تو فراہم کر دی مگر معاشی طور پر اسے آزاد مسابقت کے حوالے کر کے عدم مساوات اور بے راہروی کی ایسی راہ کی طرف دھکیل دیا جس کے باعث اس کے سیاسی مساوات کے

نظام کے ثمرات بے نتیجہ رہے۔ ارتکاز زر جب چند ہاتھوں میں منجمد ہو کر رہ گیا تو اس زر وری نے سیاسی مساوات کے کھلونے سے عام لوگوں کو بہلانے کا کام لیا اور خود اپنی بتیسی عوام کی رگوں پر جما دی۔ تب اس نظام کی کوکھ سے ایک نئے منتقمانہ رویے نے جنم لیا اور وہ ہے اشتراکیت۔

اشتراکیت سرمایہ داریت کے برعکس معاشی مساوات کے تصور پر متشکل ہوئی مگر اشتراکیت نے بھی اپنے تصور مساوات کو حیات کے پورے نظام پر پھیلانے کی ضرورت محسوس نہ کی۔ سرمایہ داریت نے بزعم خویش جس طرح یہ تصور کر لیا تھا کہ سیاسی مساوات ہی حیات کی تمام گتھیاں سلجھا سکتی ہے۔ اسی طرح اشتراکیت نے مغالطہ کیا اور یہ تصور پختہ کرنے میں اپنی تمام تر صلاحیتیں کھپا دیں کہ معاشی عوامل ہی پوری حیات کے ہر پہلو کا تعین کرتے ہیں۔ اسی طرح کی ایک غلطی فرائیڈ نے کی۔ اس نے جنس کو تمام انسانی سرگرمیوں کا محور قرار دے دیا اور اس طرح ایک اور جزوی نقطہ نظر پیش کیا۔ چنانچہ بزعم خویش مارکس نے یہ فرض کر لیا کہ محض معاشی مساوات کی بنیاد پر انسانی سماج کی تشکیل سے ہی انسانی مسرت کا جھرنا پھوٹے گا۔ یہ نقطہ نظر محض مارکس کی جزویت پسندی اور حیات کی پیچیدگی سے عدم تفہیم کی چغلی کھاتا ہے۔ اشتراکیت کے سرمایہ داریت کے خلاف منتقمانہ جذبات نے سرمایہ داریت کے محض معاشی عدم مساوات کے تصور کے خلاف ہی بغاوت کو فروغ نہ دیا۔ اس سے ماسوا اشتراکیت نے سرمایہ داریت کے ان محاسن سے بھی قطع تعلق کر لیا جو سرمایہ داریت نے مساوات ہی کے اصول پر سیاسی پہلو میں اختیار کیے تھے۔ اشتراکیت نے معاشی سطح پر مساوات قائم کر کے سیاسی سطح پر پرولتاریہ کے نام پر ایک پارٹی یا دوسرے الفاظ میں ایک مخصوص طبقہ یا گروہ کی آمریت قائم کر کے سیاسی عدم مساوات کے ذریعے ایک بدترین نراجیت کو جنم دیا جس کا روح عصر کے تقاضوں سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ سرمایہ داریت کا تضاد یہ تھا کہ اس نے سیاسی مساوات کو اپنا کر معاشی آزادانہ مسابقت کے ذریعے اقتصادی عدم مساوات کو قائم رکھا جس کی بنا پر اشتراکیت کو فروغ ہوا اور اشتراکیت کا تضاد یہ ہے کہ اس نے معاشی مساوات کو قائم کرنے کے نام پر سیاسی عدم مساوات کو قائم کیا اور ایک مخصوص طبقہ کی اس آمریت کو انسانی سماج پر مسلط کر دیا جس کو انسان صدیوں کی جدوجہد کے ذریعے اتارنے کی کوشش میں سرگرم رہا ہے۔ اشتراکیت کا یہ تضاد ایک نئے رویہ کو جنم دے گا۔

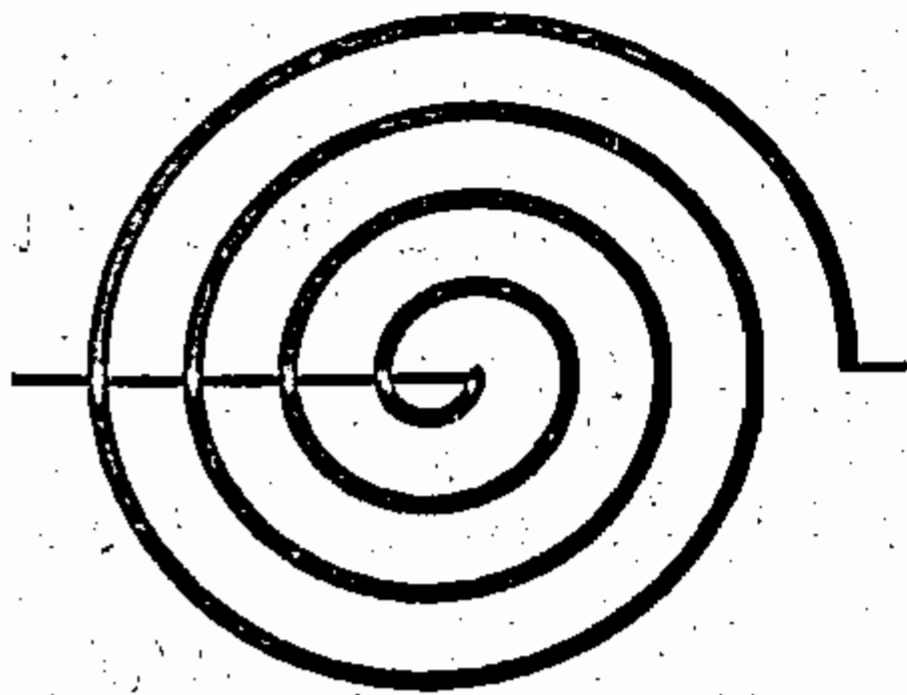
اگرچہ آج کی فلاحی ریاستوں میں اور مخلوط معیشت کے تصور میں کسی حد تک جدید سماج کے انسانوں نے اشتراکیت اور سرمایہ داریت کے ادغام سے دونوں میں حائل خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی ہے مگر ان کے تضادات محض معاشی اور سیاسی میدان ہی میں نہیں، پوری حیات انسانی کو جب تک اصول مساوات کی بنیاد پر منضبط نہیں کیا جاتا، انسانی مسرت کا خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ فطرت اور کائنات کی مابعد الطبیعیات اور ان نظاموں کے مابعد الطبیعیاتی حقائق سے انکار کے باوجود مارکسی نظام میں خود جو مابعد الطبیعیات موجود ہے، اس میں بھی شدید تضادات ہیں۔ جب تک فطرت کائنات یا کائناتی مابعد الطبیعیات اور انسانی سماج کی مابعد الطبیعیات تضاد سے پاک ہو کر متوازن اور ہم

آہنگ نہیں ہوتیں۔ انسانی سماج کے حصول مسرت کی آرزو تشنہ تکمیل رہے گی اور جو سماجی ڈھانچہ جس قدر ان تضادات سے پاک ہوگا اس قدر ہی وہ انسانی ہوگا اور مسرت سے بہرہ یاب ہوگا۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک اگر اسلام کی بنیاد پر اور اس کے اصول کی فلاسفی پر انسانی سماج کی تشکیل کی جائے تو سرمایہ داریت اور اشتراکیت کے یہ تضادات بھی نہ رہیں گے اور فطرت اور انسانی سماج کی مابعد الطبیعیات میں بھی توازن اور ہم آہنگی کی فضا قائم ہو سکے گی۔ اس لیے کہ اسلام کے عمرانی نظام میں نہ تو انفرادیت کو اجتماعیت پر قربان کیا گیا ہے اور نہ اجتماعیت کو انفرادیت کی بھینٹ چڑھا دیا گیا ہے بلکہ انفرادیت اور اجتماعیت دونوں کو اسلام کے عمرانی فلسفہ میں متوازن اور ہم آہنگ کر دیا گیا ہے۔ اسلام میں فرد کو سماج پر فوقیت ہے نہ کہ سماج کو فرد پر بلکہ جہاں سماج فرد کی تخلیقی صلاحیت کو باندھنا چاہتا ہے' وہاں سماج کو باندھ دیا گیا ہے اور جہاں فرد سماج کی حدود توڑنا چاہتا ہے۔ فرد کا ہاتھ پکڑ لیا گیا ہے۔ نیٹشے' فشٹے اور کامٹے[1] کی طرح اسلام میں فرد کا سماج اور سماج کا فرد دشمن اور حریف نہیں بلکہ اسلام میں دونوں ایک دوسرے کے بہی خواہ اور ایک دوسرے کی تعمیر و ارتقاء میں معاون ہیں۔

ذیل میں ہم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نظریہ سماج پر اور اس کے حوالہ سے سماج کے ارتقاء اور ایک مثالی سماج کی تشکیل کے بارے میں ان کے نقطہ نظر کی بات کریں گے مگر اس گفتگو سے قبل یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ سماج اور ریاست دونوں تصورات کئی ایک اختلافات کے باوجود نہایت قریبی تصورات ہیں' لہٰذا ریاست کا ارتقاء ہی سماج کا ارتقاء ہے اور سماج کا ارتقاء ہی ریاست کا ارتقاء ہے کیونکہ ریاست دراصل سماج کی ایک اعلیٰ ترین اور بلند ترین معاشرتی تنظیم ہے اور اس کی بنیادی غرض و غایت معاشرہ میں نظم و ضبط قائم رکھنا ہے۔ جب بھی کوئی سماج اعلیٰ مقاصد کا تعین کر کے خود کو منظم کرنے کی تدبیر کرے گا وہ لازمی طور پر ریاست کی شکل میں متشکل ہوگا۔ معاشرہ یا سماج ریاست سے اولیت رکھتا ہے کیونکہ پہلے سماج وجود میں آتا ہے اور پھر یہ سماج جب اپنی تنظیم چاہتا ہے تو وہ خود کو ایک ریاست کی صورت میں منضبط کر لیتا ہے۔ سماج کی ارتقائی صورت ریاست ہے۔ ایک سماج یا معاشرہ کئی ریاستوں میں منقسم ہو سکتا ہے۔ جیسے اسلامی معاشرہ کئی ریاستوں میں بٹا ہوا ہے۔ اسی طرح ایک ریاست میں بھی کئی معاشرے موجود ہو سکتے ہیں جیسے ہندوستان میں عیسائی معاشرہ' ہندو معاشرہ' سکھ معاشرہ اور مسلم معاشرہ۔ معاشرے کی بنیادوں میں سے مشترکہ مقاصد نظریہ حیات' مذہب' نسلی' لسانی اور علاقائی حدود کوئی سی بھی بنیاد وجہ اتحاد بن سکتی ہے۔ کیا کوئی منظم اور منضبط معاشرہ بغیر ریاست کے وجود پذیر ہو سکتا ہے۔ کیا کوئی منظم اور منضبط معاشرہ بغیر ریاست کے وجود پذیر ہو سکتا ہے۔ سوائے اشتراکیت کے کسی مفکر کا جواب اثبات میں نہیں۔ خلیفہ حکیم بھی سماج کے لیے ریاست کو لابدی تصور کرتا ہے اور مملکت کے قیام کو ناگزیر قرار دیتا ہے[2] جبکہ اشتراکی مفکر اینگلز کا خیال ہے اس سے قطعی طور پر مختلف ہے۔ اس کے خیال میں ریاست تدریجی ارتقاء کے ذریعے وجود پذیر ہوئی ہے۔ یہ ہیگل کی "ریاست" کی طرح ازلی ادارہ نہیں' لہٰذا یہ ادارہ مٹ سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

''ریاست ازل سے نہیں چلی آ رہی ہے۔ ایسے بھی سماج ہوئے ہیں جنہوں نے ریاست کے بغیر اپنا کام چلایا اور اس میں ریاست اور ریاستی اقتدار کا تصور بھی نہیں پایا جاتا تھا۔ اقتصادی نشو ونما کی ایک خاص منزل پر سماج لازمی طور پر طبقوں میں بٹ گیا اور اس تقسیم کی وجہ سے ریاست کا وجود ضروری ہو گیا۔ اب ہم تیزی سے پیداوار کی نشو ونما کی اس منزل کی طرف بڑھ رہے ہیں جس میں ان طبقوں کا زندہ رہنا نہ صرف یہ کہ ضروری رہے گا بلکہ پیداوار کے راستے میں ایک رکاوٹ بن جائے گا۔ تب وہ اتنے ہی لازمی طور پر مٹ جائیں گے جتنے لازمی طور پر وہ پہلے کے ایک دور میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے مٹنے کے ساتھ ساتھ ریاست بھی لازمی طور پر مٹ جائے گی۔ جو سماج مال پیدا کرنے والوں کے آزاد اور مساوی تعاون کی بنیاد پر پیداوار کو منظم کرے گا وہ سماج ریاست کی پوری مشین کو اٹھا کر وہاں رکھ دے گا جہاں تب اس کا رکھا جانا زیب دے گا۔ یعنی وہ ریاست کو ہاتھ کے چرخے اور کانسے کی کلہاڑی کی طرح آثار قدیمہ کے عجائب گھر میں رکھ آئے گا۔''[3]

مگر کیا سماج کا ادارہ بھی مٹ سکتا ہے۔ اگر اینگلز کی منطق پر کام کیا جائے تو شاید وہ بھی کسی وقت بورژوائی طبقات کے ہاتھوں آلہ جبر بن جائے اور اشتراکی اس کو مٹانے کے درپے ہوں اور روسو کی طرح فطری زندگی کو تمام تر انسانی حسن کا پیکر بنا کر پیش کریں مگر چونکہ فطرت کی جدلیات الٹی نہیں چلتی' اگر فطرت جدلیات پر اپنے ارتقاء کے لیے منحصر ہے' ایسا ہونا ممکن نہیں۔ ارتقاء کے فلسفہ کی رو سے بھی ایسا ہونا ممکن نہیں۔ زمان کے دولابی اور تاریخ کے دوری چکر کی مثال بھی اس طرح نہیں ہوتی جیسی کہ مثال پروفیسر علی عباس جلالپوری نے ویچو (Vico) کے تصور تاریخ کی توضیح کرتے ہوئے اور اسے ہدف تنقید و جرح بناتے ہوئے اپنی کتاب ''عام فکری مغالطے'' میں دی ہے کہ تاریخ ایک ہی دائرے میں گھومتی ہے۔[4] بلکہ اس کے برعکس تاریخ کا دوری چکر ارتقاء اور وسعت پذیر بھی ہوتا ہے۔ اس کی شکل یوں ہوتی ہے۔

جیسا کہ حواشی میں علی عباس جلالپوری ہی کے مضمون سے دیئے گئے اقتباسات سے مترشح ہوتا ہے۔ خود ویچو جب یہ کہتا ہے کہ تاریخ کا چکر دولابی یا دوری ہوتا ہے تو اس کی مراد ہماری دی گئی شکل نمبر 1 کے دائرہ کی طرح نہیں ہوتی بلکہ شکل نمبر 2 کی طرح ہوتی ہے کیونکہ اس کے الفاظ جیسا کہ خود علی عباس نے لکھے ہیں' یہ بھی ہیں کہ ''تاریخ کے اس چکر

میں "اتنا فرق ضرور ہوتا ہے کہ "اس میں سابقہ تمدن کی قدروں کا شمول بھی ہو جاتا ہے۔" (ص 16) اس طرح یہ چکر شکل نمبر 2 کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے" لہٰذا جیسا کہ علی عباس سمجھتے ہیں کہ:

"جب عمل تاریخ کی گردش دولابی ہو گی تو ارتقاء کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ عمل ارتقاء تو خط مستقیم پر ہی ممکن ہوتا ہے۔ دائرے میں ترقی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔"(5)

خود ایک مغالطہ ہے۔ چنانچہ اسی طرح اینگلز کا یہ سمجھنا کہ تاریخ خود کو دہرائے گی اور ریاست کو ختم کر کے ریاست سے قبل کی سطح پر آ جائے گی' ایک فکری مغالطے اور تاریخ کے عمل اور ارتقاء کی منطق سے عدم واقفیت کی چغلی کھاتا ہے' لہٰذا یہ کہنا بے جا نہیں کہ ریاست کبھی ختم نہ ہو گی بلکہ یہ ادارہ ناگزیر طور پر موجود رہے گا۔ البتہ تاریخ کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ یہ نئی نئی صورتیں اختیار کر کے انسانی سماج کو بہتر سے بہتر طور پر منضبط کرنے میں اپنا کردار ادا کرتا رہے گا۔

قدیم یونانی مفکرین ریاست اور معاشرہ میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے تھے۔(6) اس کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت ریاست اتنی پیچیدہ صورت میں موجود نہ تھی اور نہ علم سیاسیات ابھی پورے طور پر منضبط ہوا تھا۔ البتہ بعد میں ریاست اور سماج میں مندرجہ ذیل تفریق قائم کر دی گئی۔

1۔ "ریاست کے مقابلے میں معاشرہ ایک وسیع تر تنظیم ہے۔ ریاست صرف ایک مقصد کے لیے بنائی جاتی ہے یعنی سیاسی مقصد کے لیے لیکن معاشرہ مختلف مقاصد کے لیے وجود میں آتا ہے۔ یہ ایک ایسی تنظیم ہے جس کی غایت عالمگیر مقاصد کو حاصل کرنا ہے۔ اس طرح ریاست معاشرہ کا ایک جزو ہے۔"(7)

2۔ "معاشرہ ریاست سے پہلے وجود میں آیا ہے۔ یہ اس وقت بھی موجود تھا جبکہ ریاست کا کوئی ڈھانچہ تیار نہیں ہوا تھا۔ معاشرہ میں منظم اور غیر منظم ہر قسم کی انسانی جماعتیں پائی جاتی ہیں لیکن ریاست کے لیے تنظیم ایک ضروری خصوصیت ہے۔ بغیر خصوصیت کے ریاست نہیں بنتی۔(8) جبکہ معاشرہ حکومت کے بغیر اور ریاست کے بغیر بھی موجود ہو سکتا ہے اور قائم بھی رہ سکتا ہے۔"

3۔ "ریاست ایک علاقائی تنظیم ہے لیکن معاشرہ علاقہ کا پابند نہیں ہے لیکن مخصوص خطہ ارض کے بغیر بھی معاشرہ کا وجود قائم رہ سکتا ہے اور وہ ریاستوں کی حدود کو نظر انداز کر سکتا ہے۔ مثلاً اسلامی معاشرہ میں تمام دنیا کے مسلمان شامل ہیں لیکن ریاست کا تصور بغیر علاقائی حدود کے ممکن نہیں۔"(9)

4۔ "معاشرہ کے احکام رسم و رواج کی شکل میں پیش کیے جاتے ہیں لیکن ریاست کا اقتدار قوانین کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے جسے حکومت نافذ کرتی ہے۔ اگر کوئی شہری قانون کی خلاف ورزی کرے تو ریاست اس کے خلاف طاقت کا استعمال کرتی ہے اور اسے سزا دیتی ہے لیکن معاشرہ صرف اخلاقی دباؤ یا ناپسندیدگی اور بے تعلقی کے اظہار ہی سے کام لے سکتا ہے۔ معاشرہ کے پاس اپنے اصول و ضوابط منوانے کے لیے کوئی جبری طاقت نہیں ہوتی۔"(10)

5۔ ''ریاست کی رکنیت لازمی ہوتی ہے۔ ہر فرد کسی نہ کسی ریاست سے ضرور وابستہ ہوتا ہے۔ اگر وہ ریاست سے قطع تعلق کرے تو کسی دوسری ریاست کا رکن بننا پڑتا ہے لیکن معاشرہ کی رکنیت جبری نہیں اختیاری امر ہے۔ کسی شخص کو معاشرہ کا رکن بننے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔''(11)

متذکرہ سماج اور ریاست میں اختلافات کے باوصف سماج اور ریاست کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ سماج نے ہی ریاست کو جنم دیا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ سماج ریاست کے ذریعے خود کو منضبط، مستحکم اور ترقی پذیر رکھے اور سماج کے مختلف ارکان کے مابین پیدا شدہ مسائل اور اختلافات کو ختم کرنے کے لیے مستحکم اور پائیدار بنیادوں پر ایک ذمہ دار ادارہ کی شکل میں اپنے فرائض انجام دے۔ بارکر (E.Barker) نے سماج اور ریاست کے ناگزیر تعلق کو یوں پیش کیا ہے:

''معاشرہ کی تنظیم ریاست ہی کی بدولت قائم رہتی ہے اور اس کو اگر اس طرح کا سہارا حاصل نہ ہو تو اس کا وجود برقرار نہیں رہ سکتا۔ ریاست معاشرہ کے افراد کو متحد رکھتی ہے اور ان کے طرز عمل کی رہنمائی کے لیے اصول وضع کرتی ہے جن کی پابندی ان پر لازمی ہوتی ہے لیکن پُرامن اور منظم معاشرہ ریاست کی مدد کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا۔''(12)

سماج اور ریاست کے اس ناگزیر تعلق کی بنا پر ہم جب معاشرہ کے ارتقاء کی بات کریں گے تو اس سے ریاست کا ارتقاء اور جب ریاست کے ارتقاء کی بات کریں گے تو اس سے سماج کا ارتقاء بھی متصور ہوگا کیونکہ ریاست اور سماج اپنے ارتقاء کا ایک ہی طریق رکھتے ہیں۔

سماج یا ریاست کے ارتقاء کی مختلف فلاسفہ تاریخ نے مختلف تعبیرات کی ہیں اور اس ارتقاء کے ساتھ ساتھ ریاست کی تعریفیں بھی بدلتی چلی گئی ہیں۔ ہم پہلے یہاں ریاست کے ارتقاء کے بارے میں مختلف عمرانی فلاسفہ کے نظریات کو بیان کریں گے اور پھر ریاست کی مختلف تعریفوں کے حوالے سے حکیم کا تصور ریاست منضبط کرنے کی سعی کریں گے۔

ریاست کی ابتداء کے بارے میں عام طور پر پانچ تعبیرات ہمیں ملتی ہیں جو درج ذیل ہیں۔

1۔ نظریہ تخلیق ربانی (The Divine Origin Theory) اس نظریہ کی رو سے ریاست انسانوں نے نہیں بلکہ خدا نے بنائی ہے اور وہ اپنے نائب کی حیثیت سے ریاست کا حکمران مقرر کرتا ہے۔ حکمران اپنے اعمال و افعال کے لیے رعایا کے سامنے نہیں بلکہ خدا کے سامنے جوابدہ ہوتا ہے۔ انگلستان کا بادشاہ جیمز اول جو Stuart خاندان کا بانی اور پہلا بادشاہ تھا اور جو 1903ء میں تخت نشین ہوا اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

''بادشاہ خدا سے براہ راست اقتدار حاصل کرتا ہے۔ اس لیے وہ قانون اور رعایا سب سے افضل ہے۔ وہ صرف خدا کے سامنے جوابدہ ہے اور ہر قسم کی قانونی پابندی سے آزاد ہے۔ اس پر صرف اخلاقی پابندی خدا کے سامنے عاید ہوتی ہے کہ وہ رعایا پر اچھی طرح حکومت کرے۔ بادشاہ

قانون بناتا ہے۔ قوانین بادشاہ نہیں بناتے۔ حکمران ہر فرد کا آقا ہے اور اس کی موت اور زندگی پر اس کو اختیار حاصل ہے۔"(13)

یہ نظریہ بنیادی طور پر غلط ہونے کی بنا پر زوال کی لپیٹ میں آئے بغیر نہ رہ سکا۔ اس لیے کہ ریاست خدا نے نہیں بنائی تھی بلکہ ریاست تو تدریجی اور ارتقائی مراحل سے گزر کر وجود میں آئی۔ پھر اس نظریہ کی آڑ میں بادشاہوں کی مطلق العنانیت نے انسانیت پر نہایت بھیانک ظلم ڈھائے۔ ملوکیت اور ربانیت نے مل کر عام لوٹ کھسوٹ کی اور انسانوں کے اس وسیع پیمانے پر استحصال نے معاہدہ عمرانی کے نظریہ کو جنم دیا۔

2۔ معاہدۂ عمرانی کا نظریہ (Social Contract Theory)۔ یہ نظریہ سب سے قبل ٹامس ہابز (Thomas Hobbes) نے 1651ء میں اپنی کتاب (The Leviathan) میں پیش کیا۔ اگرچہ اس کا مقصد Stuart خاندان کی حکمرانی کو فلسفیانہ، منطقی اور عقلی جواز دینا تھا مگر اس نظریہ نے ریاست کے نظریہ تخلیق ربانی کو ہلانے کا کام کیا۔(14) دوسرا اس نظریہ کا سب سے بڑا علمبردار جان لاک تھا جو (1632-1704ء) میں ہوا ہے۔ اس نے یہ نظریہ اپنی کتاب (Two Treatises of Civil Government) میں پیش کیا۔ اس کا مقصد بھی 1688ء کے انگلستان کے شاندار انقلاب (Glorious Revolution) اور آئینی بادشاہت کی حمایت تھا مگر یہ نظریہ بھی انگلستان میں آئینی اور جمہوری حکومت کے قیام میں سنگ میل کی حیثیت سے ابھرا۔(15)

تیسرا نظریہ اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی مفکر اور مصلح روسو نے پیش کیا۔ روسو نے مقتدر اعلیٰ حکمرانوں کو نہیں بلکہ جماعت کو بنایا اور اس طرح اس نے فرد کو اقتدار اور رعایا دونوں میں شامل کر دیا اور اس نے عوام کی حاکمیت (Popular Sovereignty) کا تصور پیش کیا۔ عمرانی معاہدہ میں تینوں مفکرین نے ملوکیت کے برعکس قانون اور اس کے حوالہ سے عوام کی حاکمیت کی راہ ہموار کی۔ بعد کے دو مفکرین نے تو واضح الفاظ میں اقتدار اعلیٰ کا مالک عوام کو قرار دیا اور بادشاہ کو ان کے اقتدار اعلیٰ کا محض شارح اور نافذ کرنے والا قرار دیا۔ تینوں مفکرین عمرانی معاہدہ کو پیش کرتے ہیں مگر تینوں کی تفصیلات اور ان کی جزوئیات میں فرق ہے۔ یہ فرق دراصل ان کے عہد، حالات اور زمانی بُعد کو واضح کرتا ہے۔ روسو کے نزدیک قدرتی حالت کا زمانہ بہترین زمانہ تھا۔ سادگی، امن، سکون، آزادی اور مساوات اس کی خصوصیات تھیں مگر آبادی کے فروغ نے یہ صورتحال بدل دی۔ نجی جائیداد کا رواج ہو گیا اور امیر و غریب کے طبقات نے جنم لیا۔ یوں کئی تنازعات اٹھ کھڑے ہوئے۔ اس بدامنی سے تنگ آ کر مجبوراً لوگوں نے معاہدہ کر کے معاشرہ اور ریاست کی بنیاد رکھی اور اپنے فطری حقوق سے دستبردار ہوئے مگر یہ دستبرداری جماعت کے لیے تھی۔ فطری آزادی کی جگہ شہری آزادی نے لے لی۔ مقتدر اعلیٰ فرد کی بجائے جماعت قرار پائی۔

جیرمی بینتھم (Jeremy Bentham) جو کہ نظریہ افادیت کا شارح اور علمبردار ہوا ہے، اس نے معاہدہ عمرانی پر

شدید تنقید کی ہے۔ وہ انسانی سماج کی بنیاد افادیت پسندی کو دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ رنج یا مسرت' دکھ یا چین انسان کے دو بڑے کارفرما ہیں جو اس کی معاشی' اخلاقی اور سیاسی اقدار کی رہبری کرتے ہیں۔ ہر انسان کی خواہش ہوتی ہے کہ اس کو کسی قسم کی تکلیف نہ ہو اور تکلیف والم سے دور رہے اور اس کو مسرت اور خوشی حاصل ہو۔ لذت (Pleasure) کی موجودگی اور الم تکلیف دہ (Pain) کی عدم موجودگی ہی مسرت ہے کیونکہ خوشی حاصل کرنا اور تکلیف والم سے دور رہنا' ہر انسان کی فطری خواہش ہے۔ چنانچہ بینتھم کہتا ہے کہ:

"ریاست کا مقصد بھی زیادہ سے زیادہ لوگوں کو زیادہ راحت اور مسرت مہیا کرنا ہونا چاہیے۔"(16)

معاہدہ عمرانی کی مخالفت کرتے ہوئے وہ کہتا ہے:

"ایسی ریاست عوام کے کسی معاہدہ کی وجہ سے وجود میں نہیں آئی بلکہ ریاست کی بنیاد اطاعت کی عادت ہے اور ریاست یا حکومت صرف افادیت کے اصول پر قائم ہے۔"(17)

وہ کہتا ہے کہ:

"انسان کو تجریدات یعنی کلیسا' مملکت اور سیاسی فریق بندی کے فلسفیانہ خیالات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا بلکہ اس کو اپنے ہم جنس کے حقوق و فرائض کا پورا احساس ہوتا ہے۔ ہر شخص میں لذت والم کا احساس ہوتا ہے' لہٰذا افراد ایک خاص شخص یا افراد کی جماعت کی اطاعت کرتے ہیں اور یہ تمام افراد مل کر ایک سیاسی معاشرہ کی بنیاد ڈالتے ہیں۔"(18)

اگرچہ اس نظریہ نے انسانی تاریخ کی بڑی خدمت کی اور ملوکیت کی جڑوں کو ہلانے میں اہم کردار ادا کیا مگر یہ نظریہ انتہائی ناقص ہے۔ تاریخی طور پر اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا کہ کبھی ایسا ہوا ہو۔ نہ لوگ اتنے اس عہد میں باشعور ہو سکتے تھے کہ اس طرح مشاورت سے معاہدے کریں' پھر قدیم عہد میں کبھی ایسی آزادی موجود نہ تھی جس کا روسو اور لاک نے ذکر کیا ہے۔ پھر یہ معاہدہ اس لحاظ سے خطرناک ہے کہ یہ ریاست اور حکومت کے ہاتھ میں یہ جواز دیتا ہے کہ چونکہ انہوں نے خود معاہدہ کیا' اس لیے اس کو بھگتیں بھی۔ اس نظریہ کی رو سے ریاست خود بھی ایک ایسی شے لگتی ہے جسے افراد نے مصنوعی طرز پر تاریخ کے کسی عہد میں وضع کیا حالانکہ ایسا ہرگز نہیں ہوا۔

3- نظریہ جبر (Force Theory) اس کی رو سے ریاست جبر اور قوت کے استعمال کا نتیجہ ہے۔ طاقتوروں نے جب کمزوروں کو زیر نگیں کیا تو ریاست وجود میں آئی۔ اوپن ہمیر اور ہیوم اور جینکس اس نظریہ کا حامی ہے' وہ لکھتا ہے:

"تاریخی اعتبار سے یہ ثابت کرنے میں ذرا بھی دشواری نہیں ہے کہ موجودہ قسم کی سیاسی جمعیتیں کامیاب جنگ وجدل کے نتیجہ میں وجود میں آئی ہیں۔"(19)

آبادی میں اضافہ اور بقائے حیات کے ذرائع پر اس کے دباؤ کی وجہ سے فنون جنگ میں ترقی ہوئی۔ ماہرین جنگ کے اسی طبقہ نے ریاست کی بنیاد اس وقت رکھی جب ایک جنگجو وسیع رقبہ پر قابض ہو گیا اور وہ مستقلاً اس پر قابض رہنا چاہتا تھا۔ لیکاک لکھتا ہے:

''تاریخی لحاظ سے اس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت انسان کی جارحانہ کارروائی کا نتیجہ ہے اور ریاست کے آغاز کی وجہ انسان پر قبضہ اور تسلط' کمزور قبائل کی مملکت سے سلطنت کا بتدریج ارتقاء اسی طریق کار کے تسلسل کو ظاہر کرتا ہے۔''[20]

نظریہ جبر ریاست کی تشکیل اور ارتقاء میں کسی حد تک صداقت کا حامل ضرور ہے مگر اسے ہی ریاست کے وجود کی محض وجہ قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ یہ بات حتمی ہے کہ ریاست کی تشکیل ارتقاء اور ترقی میں طاقت کے علاوہ بھی کئی عناصر نے حصہ لیا ہے۔ طاقت لوگوں کے اتحاد کا عارضی ذریعہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر یہی واحد ریاست کی تشکیل کی اساس ہے تو طاقت کے کمزور پڑنے کے باوصف بھی ریاست کیوں قائم رہتی ہے۔

4- نظریہ پدری سری (Patriarchal Theory) نظریہ مادی سری (Matriarchal Theory) نظریہ پدری سری کا ملخص یہ ہے کہ ریاست کا آغاز زمانہ قدیم میں کنبہ (Family) کے سلسلہ سے ہوا۔ کنبہ جس کا سربراہ مرد تھا' سرہنری مین (Sir Henry Maine) اس کا سب سے بڑا موید تھا۔[21] نظریہ مادرسری کے مطابق سلسلہ نسب باپ کی نسبت سے نہیں بلکہ قدیم معاشروں میں ماں کی نسبت سے چلتا تھا۔[22] نظامات پدرسری یا مادرسری اگرچہ دنیا میں دونوں موجود رہے ہیں اور اب بھی موجود ہیں[23] مگر انہیں ریاست کی ارتقائی منازل یا محرکات کہنا تو مناسب ہے مگر محض انہیں ہی ریاست کے وجود کا واحد سبب قرار دینا مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ ایک ایسی بات ہے جس کا واضح کہیں بھی ثبوت نہیں ملتا کہ سماج کی ابتداء ایسے ہی ہوئی ہو کیونکہ سماج کی تشکیل میں کچھ دیگر عناصر مثلاً جنگوں' مذہب اور سیاسی بیداری نے بھی اہم کردار ادا کیا ہے۔ چنانچہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہے کہ ریاست ان میں سے کسی ایک وجہ کی بجائے ان تمام وجوہ کی بناء پر تدریجی' تاریخی یا ارتقائی منازل اور مراحل سے گزر کر آج کے ترقی پذیر مقام تک پہنچتی ہے۔

5- تدریجی یا ارتقائی نظریہ (Gradual or Evolutionary Theory) یہ نظریہ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ریاست کا ادارہ نہ تو خدائی ادارہ ہے جیسا کہ ہیگل کا اور دیگر فلاسفہ کا خیال تھا۔ نہ محض جبر نے ہی اس ادارہ کو جنم دیا' نہ یہ مادی یا پدری نظاموں کا ہی محض رہین منت ہے اور نہ یہ کسی عمرانی معاہدہ کے کارن تشکیل پذیر ہوا بلکہ یہ تاریخ کے وسیع پس منظر میں انسانوں کے عمرانی الطبع ہونے کی بناء پر مختلف محرکات اور عناصر کی وجہ سے تدریجی اور ارتقائی مراحل سے گزر کر متشکل ہوا ہے۔ تاریخ کے مختلف ادوار میں اس کی نشوونما ہوئی اور اس میں مسلسل ارتقاء ہو رہا ہے۔ اس ارتقاء نے نئی نئی جہتیں اختیار کی ہیں اور یہ نت نئی جہتیں اختیار کرتا چلا جائے گا۔ اس سے مارکس اور اینگلز کے اس تصور

کی بھی نفی ہوتی ہے کہ کسی مقام پر اگر یہ ادارہ ختم ہو جائے گا بلکہ جیسا کہ ہم قبل ازیں بھی کہہ چکے ہیں کہ یہ ادارہ نت نئی صورتیں اختیار کرے گا مگر مکمل یا جزوی طور پر ختم نہیں ہوگا۔ ڈاکٹر لیکاک (Dr. Leacock) تاریخی یا ارتقائی نظریہ کی بابت لکھتا ہے:

''اس سے مراد یہ ہے کہ ریاست کی تشکیل کا کوئی خاص وقت مقرر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ کسی ایک تحریک یا منصوبہ کا پھل نہیں ہے۔ ریاست ایک اختراع نہیں ہے۔ یہ ایک نشوونما ہے۔ یہ ایک ارتقاء ہے اور ایک بتدریج عمل کا نتیجہ ہے جو انسان کی تمام مصروف تاریخ کے دوران میں جاری ہے۔''(24)

ریاست کی اس تدریجی تشکیل میں جن عوامل نے نہایت اہم کردار ادا کیا' وہ مندرجہ ذیل ہیں:

الف) قربت داری (Kinship)۔ میک آئیور کہتا ہے:

''قرابت داری نے معاشرہ کی تخلیق کی اور معاشرہ نے بالآخر ریاست بنائی۔''(25)

قرابت داری نے خاندان اور خاندان سے برادری اور برادری سے قبیلے کی صورت اختیار کی اور جب مذہبی' سیاسی' معاشی یا سماجی ضرورت کے تحت کوئی قبیلہ کسی خاص مقام پر جم گیا تو اس نے وہاں ایک نظام اور سیاسی ادارے ریاست کی شکل اختیار کی۔

ب) مذہب (Religion)۔ گیٹل (Gettel) کہتا ہے:

''ریاست کی نشوونما میں مذہب کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ سیاسی ارتقاء کے قدیمی اور نہایت دشوار دور میں صرف مذہب ہی وحشیانہ بدنظمی پر قابو پا سکتا تھا اور تنظیم واطاعت سکھا سکتا تھا۔''(26)

مذہب کی مختلف ادوار میں اگرچہ مختلف شکلیں رہی ہیں مگر ایک ہی مذہب کے حاملین میں تعارف' ہمدردی اور محبت کے جو جذبات ہوتے ہیں' وہ اور کوئی محرک پیدا کرنے میں ناکام رہا ہے۔ گیٹل لکھتا ہے کہ:

''فطرت کی پرستش وسیع علاقوں' متفرق اقوام اور ریاست کی بڑھتی ہوئی علاقائی بنیاد کے لیے زیادہ موزوں تھی۔ اس کی ترقی نے سابقہ خاندانی عبادت کے بقیہ ماندہ اثرات اور قبائلی عظیم شخصیتوں کی حکایات کے ساتھ مل کر قومی مذہب کی بنیاد رکھی اور حکومت اور قانون کا جواز پیش کیا۔''(27)

مذہب نہ صرف کہ عہد قدیم میں ہی ریاست کی بنیاد رہا ہے' عہد جدید میں بھی مذہب کے نام پر کئی ریاستیں معرض وجود میں آتی رہی ہیں۔ پاکستان کی مذہبی ریاست اور اسرائیل کی مذہبی ریاست اس کی واضح ترین مثالیں ہیں۔

ج) طاقت (Force)۔ مسلسل جنگ کے خوف نے اور مسلسل جنگوں میں حصہ لینے کی بنا پر لوگوں کو ایک مستقل سربراہ کی ضرورت محسوس ہوئی اور یہ قبیلہ جب دوسرے قبیلہ پر حملہ کرتا تو اس کا علاقہ چھین لیتا۔ اس پر مستقل قبضہ کی خواہش نے ریاست کو اور مفتوح قبیلہ کی عورتوں کو لونڈیاں بنانا' ان سے جنسی مواصلت نے اور دیگر قبائل کے مردوں کو غلام بنانے نے قبیلوں کو مزید وسعت دے کر انہیں بڑی تیزی کے ساتھ بڑی بڑی ریاستوں اور راج دھانیوں میں منتقل کر دیا۔

د) سیاسی بیداری (Political Consciousness)۔ اس کی تشریح کرتے ہوئے گیٹل کہتا ہے کہ:

> ''ایک داخلی جذبہ اتحاد نے سیاسی وجود کے لیے نفسیاتی بنیاد رکھی اور اس اتحاد کے اظہار نے ایک حکمران سیاسی تنظیم کی شکل میں ریاست قائم کی۔''(28)

انسان فطری طور پر مدنی الطبع ہے۔ ابن خلدون اور ارسطو کے نزدیک انسان کی اسی فطرت نے اسے مجتمع یا گروہ کی شکل میں جمع کیا۔ ابن خلدون لکھتا ہے:

> ''معاشرہ یا ہیت اجتماعی اس فطرت کا کرشمہ ہیں جس طرح تمام نامی اور زندہ حقیقتیں ہیں اور ان پر اسی نہج اور اسلوب سے فطرت کے قوانین کا اطلاق ہوتا ہے جس طرح دوسری زندہ اشیاء پر ہوتا ہے۔ معاشرہ اور تاریخ انسانی کے بارے میں یہی وہ معروضی اور سائنسی اسلوب فکر ہے۔''(29)

مزید وہ کہتا ہے کہ:

> ''معاشرہ و ریاست کی بقاء و فنا کے اصول یا عوامل کہیں باہر سے لا کر عاید نہیں کیے جاتے بلکہ ہر معاشرہ خود اپنی فطرت اور مزاج میں ان قوانین و عوامل کا حامل ہوتا ہے۔ وہ قوانین اور عوامل خود اس کی تعمیر میں مضمر ہوتے ہیں۔''(30)

ھ) ٹیکنالوجی کی ترقی۔ ٹیکنالوجی کی ترقی اور ارتقاء نے بھی انسان کو ریاست کی تشکیل کی طرف مائل کیا۔ قدیم انسان پھل' پتوں اور جڑوں پر گزر اوقات کرتا اور غاروں اور درختوں میں رہتا تھا مگر جب اس نے پتھر اور لوہے کے اوزار بنائے۔ اس نے مچھلی کو اور شکار کو بھون کر کھانے' تیر کمان بنانے' زرعی آلات ایجاد کرنے کے بعد ٹیکنالوجی کے ابتدائی دور میں قدم رکھا تو اسے ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ نئی سیاسی اور سماجی تکنیک سماج اور ریاست کو بھی وجود میں لائے۔

و) اقتصادی محرکات۔ اس موضوع پر سب سے زیادہ اصرار مارکس اور اینگلز اور دونوں کے اتباع میں لینن نے کیا ہے۔ اس سلسلے میں اینگلز' مارگن سے رہنمائی حاصل کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:

> ''مارگن پہلا شخص تھا جس نے ماہر فن کی گہری واقفیت کے ساتھ انسان کے ماقبل تاریخی دور

میں ایک مخصوص نظم وتربیت پیدا کرنے کی کوشش کی۔"(31)

مارگن انسانی حالات پر اقتصادی دباؤ کے بارے میں لکھتا ہے کہ:

"عالم فطرت پر انسان کی ساری برتری کا دارومدار اس بات پر ہے کہ ذرائع زندگی کی پیداوار میں اس نے کتنی مہارت حاصل کی ہے۔ انسان ہی ایک ایسی ہستی ہے جس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ اس نے غذا کی پیداوار پر پوری قدرت حاصل کر لی ہے۔ انسان ترقی کی بڑی منزلوں کا کم وبیش براہ راست تعلق ذرائع زندگی کے وسیلوں کی توسیع کے ساتھ ہے۔"(32)

مارگن ابتدا بلکہ تہذیب انسانی کی اور ریاست کے ارتقاء کی تقسیم تین ادوار میں کرتا ہے جن سے گزر کر انسان نے تدریجی ارتقائی طریقے سے ریاست کا ادارہ تشکیل دیا۔ اس کے نزدیک یہ تین عہد ہیں:

1- عہد وحشت 2- عہد بربریت اور 3- عہد تہذیب(33)

ان میں سے ہر دور اینگلز نے تین ادوار پر مشتمل قرار دیا ہے۔ ہر دور کا آغاز اینگلز کے نزدیک نئی اقتصادی صورتحال کے نتیجے میں اور عاملین پیدائش کے تغیرات کے سبب وجود پذیر ہوا ہے۔ عہد وحشت کے تین ادوار ہیں:

الف) ابتدائی دور اینگلز کے الفاظ میں:

"یہ نسل انسانی کے بچپن کا دور انسان ابھی تک اپنے ابتدائی مسکن یعنی گرم یا نیم گرم علاقوں کے جنگلوں میں رہتا تھا اور کم از کم ایک حد تک درختوں پر بسیرا کرتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اتنے دنوں تک بڑے بڑے شکاری جانوروں اور درندوں سے بچا رہا۔ پھل، گری دار میوے اور جڑیں یہی اس کی غذا تھی۔ اس دور میں اس کا اصل کارنامہ یہ تھا کہ اس نے بولنا سیکھا۔"(34)

ب) یہ دوسرا دور وہ تھا جبکہ انسان نے اقتصادی ضرورت کے تحت نئی خوراک تلاش کی اور اس طرح اپنی اقتصادی قلت یا تنگی کو نئی خوراک کے استعمال کے ذریعے دور کیا۔ اینگلز لکھتا ہے:

"اس کی ابتداء اس وقت سے ہوئی ہے جب مچھلی (جس میں کیکڑے گھونگھے اور دوسرے دریائی جانوروں کو بھی شامل کرتے ہیں) غذا میں کام آنے لگے اور آگ کا استعمال ہونے لگا۔"(35)

یہ درمیانی دور تھا۔ عہد وحشت کے تیسرے دور کی ابتداء نئی اقتصادی بلکہ زیادہ موزوں الفاظ میں ذرائع پیدائش کی نئی تبدیلی سے ہوئی۔ اینگلز اس دور کی بابت لکھتا ہے:

"اس کی ابتداء تیر کمان کی ایجاد سے ہوئی جس کی وجہ سے جنگلی جانوروں کا گوشت غذا کا باوقار جزو بن گیا اور شکار کا عام رواج ہو گیا۔"(36)

اس دور میں ایک اور نئی اقتصادی لحاظ سے اہم بات یہ ہوئی کہ انسان نے آلات پیدائش میں عہد آفریں تغیر پیدا کیا۔

''تیر کمان اور اس کی تانت ایک پیچیدہ ہتھیار ہے جس کو ایجاد کرنے کے لیے بہت دنوں کے تجربے یا تیزی اور ذہانت کی ضرورت تھی اور اس لیے یہ بھی ضروری تھا کہ اس کے ساتھ بہت سی دوسری ایجادوں سے بھی واقف ہو۔ اس ابتدائی دور میں بھی لوگ گاؤں میں بسنے لگے۔ ذرائع زندگی کی پیداوار پر کسی حد تک قدرت حاصل ہو چکی ہے۔ لکڑی کے برتن' بھانڈے بنائے جاتے ہیں۔ درخت کی چھال اور بید کی ٹوکریاں بنائی جاتی ہیں اور پتھر (حجر جدید) کے پالش کیے ہوئے چکنے اوزار بنائے جاتے ہیں۔ پھر بڑی حد تک آگ اور پتھر کی کلہاڑی کی مدد سے درخت کا تنا کھود کر ناؤ اور ڈونگی تیار ہونے لگے اور کہیں کہیں مکان بنانے کی لکڑی اور تختے بھی کاٹے جانے لگے تھے۔''(36)

اس کے ساتھ ہی یہ عہد جو کہ عہد وحشت تھا' ختم ہو گیا اور اس کے بعد عہد بربریت کا آغاز ہوا۔ اس عہد بربریت کے بھی تین ہی ادوار اینگلز نے مقرر کیے ہیں۔ پہلا دور اس وقت شروع ہوا جب نئی اقتصادی ضرورت نے نئے اقتصادی آلات کو وجود بخشا۔ اینگلز لکھتا ہے کہ:

''پہلے دور کی ابتدا مٹی کے برتن بنانے سے شروع ہوئی۔ دوسرے دور کی ابتدا مشرق میں جانور پالنے اور مغرب میں آبپاشی کے ذریعے غذائی پودوں کی کاشت کرنے اور مکان بنانے کے لیے کچی اینٹوں اور پتھروں کے استعمال سے ہوتی ہے۔''(38)

اور تیسرے دور جس کو اینگلز عہد بربریت کا آخری دور کہتا ہے اس کے بارے میں لکھتا ہے کہ:

''اور آخری دور کی ابتدا کچے لوہے کو پگھلا کر صاف کیے جانے سے ہوئی۔ اس عہد میں حروف تہجی کے سیکھنے کا فن ایجاد ہوا اور ادبی تحریروں میں اس سے کام لیا جانے لگا تو رفتہ رفتہ یہ دور ختم ہو کر تہذیب کے عہد میں مل گیا۔''(39)

اینگلز کے نزدیک ان ادوار سے گزرنے کے بعد انسان ارتقاء اور تدریجی ترقی کے ذریعے تہذیب کی منزل میں داخل ہوا اور تہذیب کی اس پہلی منزل میں داخل ہوتے ہوتے وہ ریاست کے ادارہ کی تدوین کر چکا تھا۔ اس تدوین میں جس چیز نے سب سے زیادہ فیصلہ کن کردار ادا کیا' وہ خاندان تھا اور اس خاندان نے اس تدوین کو ریاست کی صورت میں متشکل کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ مارگن کہتا ہے:

''خاندان ایک زندہ اور متحرک چیز ہے۔ وہ کبھی ایک حال پر نہیں رہتا۔ جس طرح سماج نیچے

سے اوپر کی طرف ترقی کرتا ہے اسی طرح خاندان بھی نیچے سے اوپر کی طرف ترقی کرتا رہا۔ اس کے برعکس ہم خاندانی نظام مجہول اور غیر متحرک چیز ہے۔ طویل وقفوں کے بعد خاندان میں جو ترقی ہوئی ہے، وہ اس کا عکس ہوتا ہے۔ ہم خاندان کے نظام میں کوئی بڑی تبدیلی صرف اسی وقت ہوتی ہے جب خاندان میں کوئی بڑی تبدیلی ہو چکی ہو۔''(40)

یہی خاندانی نظام مختلف شکلیں اختیار کرتا رہا۔ اینگلز لکھتا ہے کہ:

''خاندان کی یکے بعد دیگرے چار شکلیں ہوئی ہیں اور اب یہ اس کی پانچویں شکل ہے۔''(41)

یہی خاندان قبیلوں میں منتقل ہوئے۔ ایتھنز جہاں ریاست کا اولین ادارہ وجود میں آیا وہاں چار قبیلے چار ریاستوں کے وجود کا سبب بنے اور یہ سورمائی عہد کی بات ہے۔

''سورمائی عہد میں ایتھنز والوں کے چار قبیلے ایٹکا کے الگ الگ حصوں میں بسے ہوئے تھے۔ سبھی جگہ وہی سورمائی عہد کا دستور قائم تھا۔ عوامی اسمبلی، عوامی کونسل اور بیسلیٹن۔''(42)

اس نظام کو جس میں قبائل خود کو منظم کر لیتے تھے اور اپنا ایک دستور یا نظام وضع کر لیتے تھے، گن کہا جاتا ہے۔ قبائل کے بعد ریاست سے قبل کی صورت انسانی سماج نے اینگلز کے بقول یہی اختیار کی مگر ایک وقت آیا جب یہ گن انسانی حاجت کے بالمقابل غیر مؤثر اور انسانی احتیاج کو پورا کرنے کے اہل نہ رہے تو پھر ان گنوں کے دائرے ٹوٹنے لگے اور یہ ریاست کی صورت میں متشکل ہونے لگے۔ اینگلز اس صورتحال کے بارے میں لکھتا ہے:

''اس سے گن دستور کے مختلف اداروں کے باقاعدہ کام میں خلل پڑنے لگا اور سورمائی عہد میں ہی اس بات کی ضرورت محسوس ہونے لگی تھی کہ کس طرح اس گڑبڑ کو دور کیا جائے۔ چنانچہ ایک نیا دستور بنایا گیا جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اسے تھیسیس نے تیار کیا تھا۔ اس تبدیلی کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ ایتھنز میں ایک مرکزی ادارہ نظم ونسق قائم کیا گیا۔ مطلب یہ کہ کچھ ایسے معاملے جن کا انتظام ابھی تک قبیلے خود آزادی کے ساتھ کرتے تھے، اب سب قبیلوں کے اجتماعی یا مشترک معاملے قرار دیئے گئے اور انہیں ایتھنز کی عام کونسل کے سپرد کر دیا گیا۔''(43)

''اس نظام سے ایتھنز کے سبھی شہریوں کو شہری کی حیثیت سے بعض حقوق اور بعض مزید قانونی تحفظ حاصل ہو گئے تھے جو اس علاقے میں کام آ سکتے تھے جو ان کے اپنے قبیلے کے نہیں تھا۔''(44)

''تھیسیس کی طرف ایک اور بات منسوب کی جاتی ہے اور وہ یہ کہ اس نے تمام لوگوں کو گن، فریٹری اور قبیلے کے فرق کو بھلا کر تین طبقوں میں تقسیم کر دیا۔ یوپیٹریڈیز یعنی امراء اور شرفاء کا طبقہ جیومورونی یعنی زمین کی کاشت کرنے والے لوگ اور ڈیمی ارجی یعنی کاشتکار یا مزارعین۔''(45)

یہ گن اینگلز کے نزدیک تدریجی ارتقاء کے ذریعے ریاست کی تشکیل کا سبب بنے تھے' وہ لکھتا ہے:

''خاندان جو اپنی دولت کی وجہ سے بالکل طاقتور ہو چکے تھے' اپنے گنوں کے باہر ایک بااقتدار طبقے کی صورت میں متحد ہونے لگے تھے اور جو نئی ریاست جنم لے رہی تھی' اس نے اقتدار کے اس غصب کو جائز قرار دیا۔''(46)

ایتھنز کی شہری ریاستوں کے بارے میں وہ لکھتا ہے:

''ایتھنز کے لوگوں میں ریاست کا ظہور جس طرح ہوا' وہ عام طور پر ریاست بننے کی ایک ٹھیٹ مثال ہے کیونکہ اس کا ظہور وہاں ایک طرف تو خالص شکل میں ہوا جس میں بیرونی یا اندرونی تشدد نے کبھی دخل اندازی نہیں کی اور دوسرے وہ ریاست کی ایک نہایت ترقی یافتہ شکل جمہوری ری پبلک کا نمونہ ہے جو براہ راست گن سماج سے نکلی تھی۔''(47)

سیزر کے زمانے کے بارے میں لکھتا ہے کہ:

''سیزر کے زمانے سے قبیلوں کے وفاق بننے لگے۔ ان میں سے بعضوں میں بادشاہ بھی ہونے لگے تھے۔''(48)

جرمنوں کے ہاں بھی ریاست کی تدریجی صورت یہی تھی۔ وہاں

''جرمن قبیلوں نے بھی مل کر جاتیوں کی شکل اختیار کی اور ان کا وہی دستور تھا جو سورمائی عہد کے یونانیوں میں اور روسیوں میں نام نہاد بادشاہوں کے زمانے میں پایا جاتا تھا۔''(49)

اینگلز اور مارکس اس بات کی شدید تردید کرتے ہیں کہ ریاست ایک ماورائی ادارہ ہے جو کہ اوپر سے مسلط کیا گیا ہے۔ ریاست کی جس مطلقیت پر ہیگل نے زور دیا تھا' اینگلز اور مارکس کے بعد اس کا یہ زور ٹوٹ گیا اور اس بات کو فروغ ہوا کہ خود انسان کی طرح اور دیگر اشیاء اور اداروں کی طرح یہ ادارہ بھی اپنے ارتقائی اور تدریجی مراحل طے کر کے موجودہ صورت کو پہنچا ہے۔ یہ ''عقل کا عکس'' نہیں جیسا کہ ہیگل کا تصور تھا(50) بلکہ یہ تو سماج کی نشوونما کی ایک خاص منزل ہے۔ اینگلز لکھتا ہے:

''ریاست کوئی ایسی طاقت یا اقتدار نہیں ہے جو سماج اور اوپر سے مسلط کی گئی ہو اور نہ وہ ''اخلاقی عین کی حقیقت'' ہے اور نہ ''عقل کا عکس'' اور اس کی حقیقی صورت ہے جیسا کہ ہیگل کہتا ہے بلکہ یہ تو سماج کی نشوونما کی ایک خاص منزل پر سماج کی پیداوار ہے۔ یہ اس بات کا اعتراف ہے کہ سماج ایک ایسے اندرونی تضاد میں پھنس گیا جو حل نہیں ہو سکتا اور وہ ایسی مخالفتوں اور دشمنیوں میں الجھ گیا جن کو ختم کرنا اس کے بس کی بات نہیں ہے لیکن یہ مخالفتیں یہ متضاد اقتصادی مفاد رکھنے

والے طبقے اپنی بے نتیجہ کشمکش میں ایک ایسی طاقت کی ضرورت پڑی جو بظاہر دیکھنے میں سماج کے اوپر کھڑی ہو جو اس کشمکش کو کم کرے اور اسے ''امن وامان'' کے دائرے میں محدود رکھے اور یہی طاقت جو سماج سے پیدا ہوئی مگر سماج کے اوپر مسلط ہوگئی اور روز بروز اپنے آپ کو اس سے الگ کرتی رہی ہے۔ یہ ہے ریاست۔''(51)

اس اقتباس میں دو باتیں اہم ہیں۔ ایک تو یہ کہ ریاست تدریجی طور پر ارتقاء پذیر ہوئی ہے اور دوسری بات یہ کہ یہ سماج پر حاوی ہوگئی ہے۔ اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو انفرادیت کے نظریہ میں ہی ریاست سماج اور ان پر حاوی نہیں ہوتی۔ اشتراکیت کی نظری صورت میں اگرچہ ریاست آلہ جبر اور سماج پر مسلط کابوس ہے اور وہ اپنی نظری سطح پر اسے کم بلکہ ختم کرنا چاہتی ہے مگر عملی صورت میں اشتراکیت جہاں بھی نمودار ہوئی اس نے ریاست کو ختم کرنے کی کبھی تگ ودو نہیں کی بلکہ اس نے سرمایہ داریت سے کئی گنا زیادہ ریاست کی گرفت سماج پر مضبوط کی اور حقیقی معنوں میں ریاست انسانیت کے وسیع تر استحصال اور انسانوں کے لیے آلہ جبر اشتراکیت کے ہاتھوں بنی ہے۔ کیا اس رجائیت کی گنجائش ہے کہ کبھی سماج کمیونزم یا اشتراکیت کی قیادت میں اس آلہ جبر سے نجات پالے گا؟ اس کھلے ہوئے فریب کے سوا اور کوئی نام نہیں دیا جا سکتا کہ جوں جوں اشتراکیت کی کسی سماج میں آمد ہوگی، ریاست توں توں اس کے ہاتھوں میں ظلم واستحصال کی علامت بنتی چلی جائے گی اور وہ طبقاتی تضاد جو اشتراکیت ختم کرنا چاہتی ہے، بالآخر اور نمایاں ہوتا چلا جائے گا خواہ اس کی صورت آجر اور آجیر کی ہو یا خواہ حاکم اور محکوم کی۔ وہاں پیداواری وسائل پر آجر مسلط ہے اور آجیر محروم اور یہاں پیداواری وسائل پر حاکم مسلط ہے اور محکوم محروم..... ظلم کی دونوں ہی نظام علامت ہیں۔

ریاست کے تدریجی ارتقاء کے بارے میں مسلم فلاسفہ میں سے ابن خلدون اور شاہ ولی اللہ کے تصورات بڑے واضح اور قابل غور ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک کوئی سماج جسے وہ اپنی اصطلاح میں ''مجتمع'' کہتا ہے، تین اسباب پر وجود میں آتا ہے۔

1- انسانی ضروریات کا انداز ہی ایسا ہے کہ اجتماعی زندگی کے بغیر ان کی تکمیل نہیں ہو پاتی۔ مثال کے طور پر خوراک یا غذا کو لیجئے۔ اس کا تعلق اس کی روزمرہ کی زندگی سے ہے لیکن کیا کوئی شخص تنہا اس کے حصول پر قادر ہو سکتا ہے۔ اناج یا غلہ پیدا کرنے کے لیے کسانوں کی ایک جماعت درکار ہوگی اور پھر یہ کسان آلات زراعت کے لیے بڑھئی اور لوہار کے محتاج ہوں گے۔ پھر اس اناج کو پیسنے اور پکانے والے کی ضرورت پڑے گی۔ اس طرح ان ناگزیر مرحلوں سے گزرنے کے بعد جا کر کہیں لقمہ حلق سے نیچے اتر سکتا ہے۔

2- اجتماعیت کی ضرورت اس لیے بھی ابھرتی ہے کہ انسان کو دشمنوں کے حملوں سے بچنے کے لیے ایسے منظم گروہ کی ضرورت ہے جو اس کی حفاظت کر سکے اور اس کے لیے امن اور عافیت کے

اسباب فراہم کر سکے۔

3- تیسرا سبب یہ ہے کہ انسان کے اندر کی فنی' اخلاقی اور روحانی صلاحیتیں اس وقت تک بروئے کار نہیں آ سکتیں جب تک ایک ایسا معاشرہ نہ فرض کیا جائے جو اس کی استعداد سے کما حقہ استفادہ کر سکے اور اس کی ان صلاحیتوں کو نکھار سکے۔''(52)

ابن خلدون کے نزدیک متذکرہ تین وجوہات ہیں جو بنیادی طور پر کسی سماج کی تشکیل کرتی ہیں۔ چنانچہ جب معاشرہ' سماج یا ابن خلدون کی اصطلاح میں کوئی مجتمع تشکیل پاتا ہے تو پھر وہ خود کو منظم کر کے ریاست کی تشکیل کرتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک:

''اجتماعی زندگی دراصل اس حیاتیاتی تقاضے کی رہین منت ہے کہ انسان اپنی نسل کو بحفاظت دنیا میں قائم رکھ سکے اور اس کی مناسب دیکھ بھال کر سکے۔ حفظ نفس اور بقائے نسل کے علاوہ چونکہ انسان میں جمالیاتی حس بھی موجود ہے اور یہ حیوانات کی طرح صرف غذا' مکان اور لباس پر قناعت نہیں کر سکتا بلکہ اس کے ساتھ عمدہ غذا' اچھا مکان اور پُر وقار لباس بھی چاہتا ہے۔ اس وجہ سے اس میں ایسے معاشرہ میں مل جل کر رہنے کا جذبہ آہستہ آہستہ تقویت حاصل کر لیتا ہے جو اس کے ذوق جمال کی تسکین کا سامان فراہم کر سکے۔''(53)

چنانچہ انسان کے لیے لازم ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی اجتماعی زندگی کی تشکیل کرے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں:

''اجتماعی زندگی اس بنا پر ضروری ہے کہ اس کے بغیر انسان کے اندر مقاصد' اقدار اور نصب العین کو اپنانے اور پروان چڑھانے کا جو داعیہ ہے' اس کی تکمیل نہیں ہو پاتی۔''(54)

امام غزالی بھی معاشرہ اور مجتمع کو انسانی فطرت کا خاصہ قرار دیتے ہیں:

''غزالی معاشرہ اور مجتمع انسانی کو اقتضائے فطرت قرار دیتے ہیں اور اسی طرح اس چیز کو بھی فطری قرار دیتے ہیں کہ معاشرہ میں باہمی اختلاف کو مٹانے کے لیے حکومت و اقتدار کے مختلف دائرے ابھریں جو آخر میں باقاعدہ مملکت کی صورت اختیار کر لیں۔''(55)

بشیر احمد ڈار کے نزدیک سماج اس وقت وجود میں آتا ہے جب افراد کچھ مقاصد لیے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ تعلقات قائم کرنے کی خواہش کا اظہار کرتے ہوئے متحد ہوتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''سماج اس وقت وجود میں آتا ہے جب زندہ وجود اپنی خواہش سے ایک دوسرے کے ساتھ تعلقات میں داخل ہوتے ہیں' لہٰذا سماج کی بہتری یا فلاح اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس کے ارکان کی فلاح ہو۔''(56)

پروفیسر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم بھی جیسا کہ اُن کی تحریرات سے واضح ہے' ریاست کے تدریجی اور ارتقائی نظریہ کے حامی ہیں۔ وہ اسے انسان کی ضرورت قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جوں جوں یہ ضرورت بڑھتی چلی گئی ریاست کی تشکیل مختلف صورتیں اختیار کرتی چلی گئی۔ ارتقاء کا اصول ریاست کے سلسلہ میں بھی لاگو ہوتا ہے۔ ہیگل کی طرح یہ ادارہ مطلق نہیں اور نہ ہی یہ انسانی سماج پر اوپر سے مسلط کیا گیا ہے بلکہ یہ ادارہ انسان نے خود اپنی ضرورت کے تحت تشکیل دیا ہے۔ اس تشکیل کے پس پشت انسان کے وجود کا اظہار اس کی خودی کا استحکام اور اس کی ذات کی بقاء وارتقاء محرک رہا ہے۔ چنانچہ آج وہی سماج بہترین تنظیم اور تشکیل پر مبنی ہوگا جو کہ اس کی ذات کے بقاء وارتقاء کے اسباب کو سمجھنے کے بعد ان کے نتائج پر اپنی ہیئت کی تشکیل کرے اور وہ فرد اور سماج کی حدود ان کے تعلقات کی نوعیتوں کا تعین کرے جو کہ انسانی خودی کے ارتقاء میں بنیادی کردار کے حامل ہیں۔ حکیم صاحب اس بارے میں کہتے ہیں:

"کسی بھی عمرانی وجود کے لیے فرد اور سماج کے مابین تعلق ایک بنیادی مسئلہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سماج سے جس میں کہ وہ رہتا' حرکت کرتا اور اپنے آپ کی تشکیل کرتا ہے۔"(57)

حکیم صاحب کے نزدیک انسان کی عمرانی جبلت نے اسے سماج کی طرف راغب کیا۔ یہ جبلت جو کہ انسان میں اس کے وجود کے ارتقاء کے ساتھ اس میں پیدا ہوئی تھی اور یہی جبلت ہے جس نے مختلف انسانوں کو باہم مربوط اور منسلک کردیا۔ وہ لکھتے ہیں:

"ارتقاء کے عمل کے دوران فطرت نے خود کچھ حیوانوں میں گروہی جبلت پیدا کی جس کی بنا پر وہ جذبات اور رویوں میں اشتراک روا رکھتے ہیں۔"(58)

یہ جبلت جو حیوانوں میں موجود ہے' انسان میں بدرجہ اتم پائی جاتی ہے۔ انسانی عقل جو کہ محض انسان ہی کو ودیعت ہوئی ہے۔ اس نے اس جبلت کو جب عقل کے اور آزادی واختیار کے ساتھ مربوط کیا تو اس کی نوعیت حیوانوں کی گروہی یا عمرانی جبلت سے مختلف ہوگئی۔ چنانچہ وہ حیوانوں سے انسانوں کی طرف آتے ہوئے کہتا ہے کہ:

"انسان کی طرف آتے ہوئے ہم مزید یہ دیکھتے ہیں کہ اس میں اس سے سوا عقل اور آزادی بھی پیدا کی گئی اور اس جبلت نے اس میں معجزانہ رہنمائی پیدا کی جس کی بنا پر وہ اپنی نوع اور افراد کی بقاء کے لیے بھی کوشاں رہتا ہے۔"(59)

یہی جبلت آزادی اور عقل کے ساتھ مربوط ہونے اور ارتقاء کی طرف بڑھنے کے مراحل میں رہتی ہے کیونکہ انسان میں آزادی اور عقل کی صلاحیت ضرور موجود ہے مگر یہ امکانی حالت میں ہی ہے۔ اس کو ترقی دینے اور بڑھانے کی ضرورت ہمیشہ رہتی ہے اور یہی اس کا ترقی پانا اور بڑھانا انسانی زندگی میں ندرتوں کو جنم دیتا ہے۔ وہ رقم طراز ہے:

"مگر انسان میں یہ عقل اور آزادی بدرجہ اتم صورت میں نہیں بلکہ انہیں اسے آہستہ آہستہ ترقی

دینا پڑی۔ جب ہم انسانوں کو غاروں کی زندگی اور پھر لکڑی کے مکانوں میں رہائش کے مراحل کو دیکھتے ہیں اور اس سے قدرے آگے کی طرف سماجی وجود کو ابتدائی صورت میں دیکھتے ہیں تو اس وقت وہ قبائل کا رکن ہوتا ہے۔"(60)

حکیم صاحب آزادی اور عقل کے ارتقاء اور گروہی جبلت یا عمرانی جبلت کے ارتباط کو ریاست کے تدریجی اور ارتقائی اپنے نظریہ کا محرک قرار دیتے ہیں۔ غاروں سے انسان نے نکل کر جب مٹی اور لکڑی کے مکانوں کی تعمیر کی اور چھوٹے چھوٹے گاؤں میں آباد قبائل نے شہروں اور ریاستوں کی صورت میں منظم کیا تو اس کے محرکات اسی عمرانی جبلت کے عقل اور آزادی کے ساتھ ارتقاء سے پیدا ہوئے تھے اور اسی عمرانی تشکیل کے ذریعے وہ اپنی بقاء کے لیے جدوجہد کرتا ہے جو اسے قبائل کی صورت میں ابتدائی طور پر منظم کرنے پر منتج ہوتی ہے۔ حکیم کہتا ہے کہ انسان میں جس انا یا خودی کی سب سے قبل تشکیل ہوئی، وہ یہی عمرانی خودی تھی جسے وہ اس دور کے حوالہ سے بیان کرتے ہوئے قبائلی خودی کا نام دیتا ہے۔

"سب سے قبل انسان میں جس خودی (Self) کی نمو ہوئی وہ قبائلی خودی تھی۔"(61)

اور یہی قبائلی خودی اس کی زندگی کے ہر پہلو پر اپنا اثر جماتی رہی اور اسی کے حوالہ سے وہ اپنا تشخص کرتا رہا۔ چنانچہ اس کے تمام افعال و اعمال اور سیرت و کردار کی تشکیل اسی عمرانی جبلت کے حوالہ سے اس کے تورثہ سے ہوتی رہی۔ حکیم صاحب لکھتے ہیں کہ اس دور کے فرد:

"تمام اطراز زندگی عمرانی موروث سے تشکیل پاتے ہیں۔ اس کی پیدائش سے لے کر اس کی موت تک زندگی کا کوئی ہی لمحہ ایسا ہوگا جبکہ وہ اپنی انفرادی آزادی چناؤ کو عمل میں نہ لاتا ہوگا۔"(62)

اور یوں اس دور کے

"انسان کے ان ہی خطوط پر بڑھنے سے قبائل نے عقیدہ یا غلبہ کی بنا پر اقوام کی صورت اختیار کی اور اس نے اپنے اندر صرف اجتماعیت کی جبلت ہی کو ترقی دی۔"(63)

اسلام کا نظریہ حیات میں حکیم صاحب قبائلی زندگی کے سیاسی پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"ایک قبیلہ کا مرئی اور غیر مرئی حکمران ہوتا ہے۔ قبیلہ کے رسوم و رواج کو غیر مرئی قوتوں کی تائید و توثیق حاصل تھی اور ان ہی کے ذریعے قبیلہ باہم مرتبط ہوتا تھا۔ رسم و رواج کا یہ میلان ہوتا ہے کہ وہ خود اپنی قوت فراہم کریں اور ان مذہبی معتقدات کے بعد جنہوں نے ان کی توثیق کی تھی لیکن بعد میں خود کمزور اور متزلزل ہو گئے۔ اپنی قوت کو جمود کے ذریعے جاری رکھیں۔ قبائلی استحکام کا، کسی غیر مرئی بنیاد پر قومی عقیدہ سے زیادہ طریقہ ہائے زندگی اور رسوم و روایات

پر انحصار ہوتا ہے۔"(64)

مزید یہ کہ:

"ایسے فرقے جب تنظیم کے کسی درجہ تک ترقی کرتے ہیں تو پیشوایان مذہبی کے طبقہ کو وجود بخشتے ہیں۔ مذہبی پیشوا قبیلہ اور غیر مرئی حکمران کے مابین وسیلہ ہوتا تھا اور ہر ترقی یافتہ قبیلہ اپنے مذہبی اور غیر مذہبی قانون کے درمیان ہنوز کوئی تفریق نہیں تھی۔ قدیم قبیلہ میں فرد کی ہستی ابھی وجود میں نہیں آئی تھی۔ کوئی شخص رائے اور عمل کے مرکز کی حیثیت سے ہنوز کوئی وجود نہ رکھتا تھا۔ کوئی شخصیت بجز قبائلی شخصیت نہ تھی اور قبیلہ کا نفع فرد اجتماعی صورت میں رکھتا تھا۔ اس کو مذہبی اشتمالیت کہا جا سکتا ہے۔ یہ قدیم اشتمالیت تھی جس سے انسانی معاشرہ کا آغاز ہوا۔"(65)

اس طرح

"غیر مرئی قوتیں قبائلی رسم و رواج کے محافظ و نگران تھیں، سردار قبیلہ اپنے نام پر حکومت نہیں کرتا تھا بلکہ قبیلہ کی شخصیت کے نام پر جسے فوق البشر حیثیت میں الوہیت کا درجہ دیا گیا تھا۔"(66)

حکیم صاحب کے خیال میں ابتدائی معاشروں میں ریاست اور حکومت کا آغاز قبائلی دستور اور قبائلی قانون کے نفاذ کے ذریعے ہوا اور اس قبائلی دستور اور قبائلی قانون کو تقویت اور اختیار، استحکام اور پائیداری غیر مرئی یا مرئی خداؤں کے تقدس نے عطا کی جس کی عملی صورت میں مذہبی طبقہ موجود تھا جو کہ راہبوں، پروہتوں، مذہبی طبقہ کی صورت میں قدیم سماجوں میں موجود تھا اور یہ طبقہ خدا کا نائب، خدا کا فرستادہ اور مقرب سمجھا جاتا اور ان کے ہر حکم کی تعمیل کی جاتی۔ یہ طبقہ معاشرے پر براہ راست حکومت نہیں کرتا بلکہ حکمران طبقہ کی پشت پناہی کرتا ہے۔ قدیم زمانہ سے لے کر آج تک مذہب اور سلطنت کا تعلق قائم رہا ہے اور اس تعلق نے بھی ریاست کو طاقتور طور پر تشکیل دینے کی طرف رہنمائی کی اور جوں جوں تہذیب ترقی یافتہ اور ترقی پذیر ہوتی چلی گئی اس تعلق کی نوعیتیں بھی بدلتی چلی گئیں۔ اس امر کی طرف حکیم صاحب اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"زیادہ ترقی یافتہ تہذیبوں میں مذہب و سلطنت کا تعلق مختلف شکلیں اختیار کرتا رہا۔ قدیم ہندو سلطنت اور ہندو تہذیب دینی حکومت تھی۔ رسم پرستانہ مذہب جس قدر علم کائنات اور مسائل معاد سے پیچیدہ ہوتا گیا۔ پیشوایان مذہب کی جماعت ابھرتی گئی۔"(67)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ریاست کو تدریجی ارتقائی تاریخی عوامل کی بنا پر تشکیل پذیر سمجھتے ہیں اور وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ مذہب نے اس تشکیل میں نہایت اہم اور بنیادی کردار ادا کیا ہے اور ہر دور میں جب ریاست تدریجی طور پر آگے بڑھی تو مذہب نے اس سے اپنے تعلق کی نوعیت خود ریاست کے اور اپنے ارتقاء کی روشنی میں نئے سرے سے قائم

کی۔ جیسا کہ متذکرہ بالا اقتباسات میں مذکور ہے' ریاست کی نوعیت قبائلی تھی اور خود مذہب بھی قبائلیت کے گرد گھومتا تھا' لہٰذا مذہب اور ریاست کے تعلق میں بھی قبائلیت کی روح کارفرما تھی اور قبیلہ کا سربراہ یا تو خود مذہبی انسان ہوتا یا اس کے ساتھ مذہب کی قوت ہوتی اور اس طرح قبیلیائی ریاست میں بھی حکمران یا تو مذہبی انسان ہوتا یا پھر مذہبی طبقے کی پشت پناہی اور رفاقت سے حاصل ہوتی۔ اسلام سے قبل تک مذہب کی نوعیت قبیلیائی سے بدل کر قومی ہو چکی تھی۔ چنانچہ ریاستیں بھی قومی ہوتی چلی گئیں مگر اسلام نے جب آ کر عالمی اور ابدی اور ہمہ گیر مذہب کا تصور دیا تو ریاست کی بنیاد بھی اسلام نے نسلی اور علاقائی یا گروہی تصورات پر رکھنے کی بجائے نظریہ کی اساس پر رکھی۔ جس طرح اسلام نے آ کر نسلی اور قومی مذہب کے تصور کو بدل دیا' اس طرح اسلام نے نسلی ریاست کے تصور کو بھی ختم کر کے رکھ دیا۔ اسلام نے مذہب کی بنیاد ایک نظریہ یعنی توحید خدا پر رکھی اور اسی طرح ریاست کو بھی وحدت انسانیت کی بنیاد پر متشکل کیا گیا اور ریاست کو محض ایک ایسا ادارہ متصور کیا گیا جو کہ سماج کو منظم کرے اور انہیں منظم کر کے ان کی زندگیوں کو اس نظریہ کی اساس پر تشکیل دے جو کہ مذہب اسلام نے توحید خدا اور وحدت انسانیت کی صورت میں دیا تھا۔ اس طرح بدلتے ہوئے مذہب نے ریاست کی نوعیت کو بدل کر اس سے اپنے تعلق کی نوعیت کو بھی بدل دیا مگر مسیحی مذہب اور یہودی مذہب چونکہ ایک نسل کا مذہب بن کر رہ گیا تھا اور ایک طبقہ کو مذہبی امور میں بالاتری اور بالادستی دی گئی تھی۔ چنانچہ اس کا اور ریاست کا تعلق پاپائیت اور ملوکیت کی صورت میں قائم رہا مگر اسلام نے ریاست اور مذہب کے تعلق میں جو تبدیلی پیدا کی تھی اور حالات کے رخ کو جس طرف موڑ دیا تھا' مسیحی دنیا اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ مسیحی دنیا میں جب علوم کی ترویج و اشاعت ہوئی اور اسلامی مدرسوں سے پڑھ کر مسیحی دنیا میں لوگ نئے خیالات کی اشاعت کرنے لگے تو لوگوں نے مذہب اور ریاست کے مسیحی تصور کے مطابق متشکلہ تصور کو بھی بدلنے پر اصرار کیا مگر چونکہ یہ مسیحی مذہب اتنی وسعت پذیری (Expansion) نہیں رکھتا تھا کہ وہ نئے حالات کے ساتھ تطابقت اختیار کرے اور نئے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو۔ چنانچہ اس مذہب کو ریاست نے دبوچ لیا اور اس کا دائرہ انفرادی زندگی تک محدود کر کے اسے پوری زندگی کا تنظیمی اصول قرار دینے کی بجائے چند رسوم و رواجات تک محدود کر دیا اور باقی اجتماعی زندگی سے اسے بے دخل کر کے اس کی باگ ڈور ان تصورات کے ہاتھ میں دے دی گئی جو کائنات کی تشریح و تعبیر کرتے ہوئے مختلف ذہین لوگوں نے ظنی اور تشکیکی انداز سے وضع کیے تھے اور انہوں نے اسے نام عقل و فکر کا دیا اور ان کو سائنس کہا حالانکہ یہ تمام تصورات محض قیاس آرائیوں پر مبنی تھے اور یہ بھی اس قطعیت سے تہی رہے ہیں جس سے کہ مذہب کے معتقدات تہی ہیں۔ البتہ نتائج کے لحاظ سے مذہب نے انسانوں کو ظاہری طور پر ہی تبدیل کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ اس سے ماسوا مذہب نے ہمیشہ انسان کے باطن سے تبدیلی کو جنم دیا ہے۔

ریاست کا یہ تاریخی اور تدریجی ارتقاء اتنا پیچیدہ اور دشوار انداز سے ہوا ہے کہ اس کی کوئی بھی واضح صورت متعین نہیں کی جا سکتی مگر عام طور پر ماہرین علم ریاست اس کی مندرجہ ذیل ارتقائی صورتوں کو پیش کرتے ہیں جس سے تدریجی طور

پر ریاست مرحلہ وار گزر کر اپنے موجودہ تصور تک پہنچتی ہے۔

1- قبائلی ریاست (The Tribal State)

2- مشرقی سلطنت (The Oriental Empire)

3- یونانی شہری ریاست (The Greek City State)

4- روما عظمیٰ کی سلطنت (The Roman Empire State)

5- جاگیردارانہ ریاست (The Feudal State)

6- قومی ریاست (The National State)

7- نظریاتی ریاست (The Ideological State)

8- عالمی وفاق (The Universal Federation)

اب ہم ان ریاستوں کی وضاحت کرتے ہیں۔

## 1- قبائلی ریاست (The Tribal State)

جیسا کہ خلیفہ ڈاکٹر عبدالحکیم بھی کہتے ہیں ریاست کا ابتدائی ارتقائی مرحلہ قبائلی ریاست کی صورت میں طے ہوا۔ یہ تعداد میں مختصر اور ایک یا چند قبائل پر مشتمل ہوتی تھیں۔ سردار قبیلہ اس کا سربراہ ہوتا تھا اور قبیلہ کے بزرگوں پر مشتمل مشاورتی کونسلیں بھی ہوتی تھیں۔ ان کا آغاز اس وقت ہوا جب قبائل نے خانہ بدوشی چھوڑ کر کسی ایک خطہ میں مستقل رہائش اختیار کر لی۔

## 2- مشرقی سلطنت (The Oriental Empire)

ریاستی صورت ان علاقوں میں ظہور پذیر ہوئی جو قدرتی وسائل سے مالا مال تھے۔ دریائے نیل، دریائے دجلہ و فرات، وادی گنگا و سندھ اور ٹیکس کی وادی میں یہ ریاستی تنظیم وجود پذیر ہوئی۔ مصر، بابل، پاکستان، ہندوستان اور چین اس کے مولد و وطن تھے۔ ان سلطنتوں کے بادشاہ موروثی تھے اور یہ ریاستیں سیاسی اور مذہبی اختیارات کی مالک تھیں۔ پروفیسر سلطاؤ کہتا ہے:

> ''الحاق کے ذریعے توسیع، پھر انتشار اور تعمیر نو خواہ اندرونی طور پر یا بیرونی فتح کے ذریعے وہ عام طریق کار تھا جو ان ابتدائی سلطنتوں کی خصوصیت تھا۔''(68)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم پاکستان و ہندوستان میں ان ریاستوں میں مذہبی اثر و نفوذ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ کس طرح ان ابتدائی ریاستوں میں یہ دونوں مربوط تھے۔ اس ابتدائی دور کی ریاست مذہبی تھی۔

"جو یہ سمجھتی تھی کہ اسے غیر مرئی قوتوں پر تصرف حاصل ہے۔ زندگی کا ہر فعل مذہبی عمل تھا جس کی توثیق برہمنی پیشوائیت سے ضروری تھی۔ برہمن قانون و رواج کے محافظ اور قانون ساز تھے۔ حکمران اپنا اختیار ان سے حاصل کرتے تھے اور تخت پر بیٹھنے سے پہلے انہیں ان کے آگے زمین بوس ہونا پڑتا تھا۔ ہر اہم موقع پر دنیوی حکمران کو برہمن کی پوجا پاٹ کرنی پڑتی تھی۔ تمام سیاسی فیصلوں میں اس کی آواز سب سے زیادہ وزن رکھتی تھی۔ وہ آئین و ضوابط جو تمام اخلاقیت اور تمام رسوم کا انضباط کرتے تھے' شاشتر تھے جن میں اخلاقیات' الٰہیات اور قانون کے درمیان ہنوز کوئی تفریق نہ کی گئی تھی۔"(69)

## 3-یونانی شہری ریاست (The Greek City State)

قدیم یونان میں پہاڑی وادیوں میں چھوٹی چھوٹی جمہوری شہری ریاستیں قائم ہوئیں۔ ان میں آبادی غلام اور آزاد یونانیوں پر مشتمل ہوتی تھی۔ صرف یونانی ہی آزادی کی نعمت سے مالا مال تھے۔ ہر فرد ان ریاستوں میں باشعور اور اپنے حقوق و فرائض سے آگاہ تھا۔ تمام ریاستیں' عدالتی اور فوجی عہدیدار انتخاب کے ذریعے برسر اقتدار آتے۔ ان ریاستوں کے ذریعے ہی حب الوطنی کی تخم ریزی ہوئی۔ ایتھنز ان میں سب سے مشہور تھی اور یہ ریاست دیگر ریاستوں کی طرح بادشاہت' اشرافیہ اور جمہوریت کے مراحل سے گزری مگر ان ریاستوں کو پہلے تو مقدونیہ اور بعد میں روما نے فتح کر کے ان کی منفرد حیثیت ختم کر دی۔

## 4-روما عظمیٰ کی سلطنت (The Roman Empire State)

چوتھی صدی قبل مسیح میں سکندر اعظم نے یونانی ریاستوں کو فتح کر کے ان کی علیحدہ حیثیت ختم کر دی مگر سکندر کی وفات کے بعد یہ شیرازہ بکھر کر رہ گیا مگر اسی طرز کی شہری ریاستیں روما میں بھی قائم ہوئیں جو بعد میں جمہوریہ روما میں مدغم ہو گئیں اور یہی روما عظمیٰ بن کر اپنی وسعت میں انگلینڈ' فرانس' جرمنی' اسپین' یونان' آسٹریا' بلقان' بحرہ روم' مصر اور شام تک پھیل گئیں۔ سلطنت روم اولین عظیم ترین سلطنتوں میں تھی جس کی بنیاد عسکری قوت تھی۔ قانون سازی' ریاستی تنظیم کے تصورات اسی نے سب سے قبل پیش کیے۔

## 5-جاگیردارانہ ریاست (The Feudal State)

سلطنت روما کے بکھرنے کے بعد جاگیردارانہ نظام کا آغاز ہوا۔ پانچویں صدی عیسوی کے شروع میں ٹیوٹانی

قبائل (Teutonic Tribes) اس سلطنت کے مغربی حصوں پر قابض ہو کر منظر عام پر آئے۔ مختلف یونانی فاتحین نے مختلف علاقوں کو مسخر کر کے آپس میں بانٹ لیا۔ عوام ان جاگیرداروں کی اطاعت کرتے اور یہ جاگیردار بادشاہ کے مطیع ہوئے۔ اس دور میں عیسائی چرچ نے ان کے مابین اتحاد قائم رکھا کیونکہ ارشی شہنشاہ قسطنطینی نے عیسائی مذہب قبول کر لیا تھا اور یوں چرچ ریاست کے معاملات میں داخل ہو گیا۔ کلیسا کے ریاست پر اس اقتدار سے ریاست اور کلیسا کی کشمکش نے جنم لیا جس نے بعدازاں قومی ریاست کی طرف اپنے قدم بڑھائے۔

## 6- قومی ریاست (The National State)

قومی ریاست کا شعور تحریک اصلاح کلیسا اور تحریک احیائے العلوم کے بعد ابھرا جبکہ یورپ میں ابن رشد کے نظریہ حقیقت دوگونہ کو وسیع پیمانے پر قبولیت ہوئی۔ اس قبولیت میں کلیسا کے ریاست پر متشددانہ رویہ نے اہم کردار ادا کیا۔ یورپی عوام اور ریاست کلیسا کے اس استبدانہ کردار سے تنافر کی بنا پر ریاست اور کلیسا کو دو الگ خانوں میں بٹنے پر مُصر ہو گئے۔ انہوں نے ریاست کو دنیا اور کلیسا کو دین کا ذمہ دار بنا کر ان کی حدود اور دائرہ کار واضح طور پر متعین کر دیئے۔ کلیسا کو ذاتی اور نجی بنا دیا اور ریاست کو اجتماعی معاملات کا ذمہ دار ٹھہرایا۔ قبل ازیں ریاست کی بنیاد مذہب تھی مگر اس بنیاد کے ڈھے جانے کے بعد نئی بنیاد کی ضرورت محسوس ہوئی۔ چنانچہ یہ خلاء علاقائیت اور لسانیت کے تصورات سے پُر کیے گئے۔ انگلستان میں ٹیوٹر خاندان نے سب سے قبل قومی ریاست کی بنیاد رکھی۔ پھر فرانس، سپین، سوئٹزرلینڈ، روس، جرمن اور اٹلی میں یہ قومی ریاست ابھری۔

## 7- نظریاتی ریاست (The Ideological State)

دنیا میں سب سے پہلی نظریاتی ریاست اسلام نے قائم کی جو کہ دنیا کی ایک مثالی ریاست تھی مگر یہ ریاست ملوکیت کے مسلمانوں میں در آنے سے مسلمانوں کی قومی ملوکانہ ریاست میں بدل گئی۔ چنانچہ قومی ریاست کی ابتداء بھی مسلمانوں نے ہی کی۔ یہ ریاست سپین سے لے کر برصغیر پاک و ہند اور کاشغر سے لے کر افریقہ کے آخری کنارے تک پھیلی ہوئی تھی۔ جدید یورپ کا تمام تر احیاء اس کی ہی اساس پر ہوا ہے۔ دور جدید میں روس، چین اور دیگر اشتراکی ممالک میں نظریاتی ریاستیں قائم ہوئیں۔ پاکستان اور اسرائیل بھی نظریاتی ریاستیں ہیں۔ ان نظریاتی ریاستوں کے قیام سے دور جدید میں پھر نظریاتی ریاستوں کی طرف رجحان پیدا ہو گیا ہے۔

## 8- عالمی وفاق (The World Federation)

پہلی جنگ عظیم کے بعد عالمی وفاق کے لیے ایسے چارٹر کی تشکیل ابھی تک نہیں ہو سکی جس پر کہ پوری دنیا متفق

ہو سکے' لہٰذا ابھی تک یہ خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہوا۔ عالمی وفاق اس وقت تک تشکیل نہیں دیا جا سکتا جب تک کہ دنیا میں جہالت اور تعصب موجود ہے۔ اس کے لیے سب سے ضروری چیز یہ ہے کہ پوری دنیا میں علم کی روشنی پھیلائی جائے اور انسانی ذہنوں کو فکری اور علمی سطح پر ایک دوسرے کے قریب لایا جائے تاکہ عالمی ثقافت کا کوئی خاکہ مرتب ہو سکے۔ عالمی ثقافت کے تصور کو اصولوں کی حد تک متفقہ علیہ مگر اطلاقی حد تک لچکدار ہونا چاہیے۔ اس کے لیے انتہا پسندانہ تعصب کی بجائے لبرل اور ایک دوسرے کی بات سمجھنے اور تعاون کا جذبہ ہونا ضروری ہے تاکہ ان کی مدد سے ایک عالمی مذہب' عالمی نظام اخلاق' عالمی نظام تعلیم اور عالمی زبان کو وجود میں لایا جا سکے۔ عالمی مذہب کی بنیاد توحید پرستی پر ہو۔ عالمی اخلاق میں عالمگیر اقدار کا تعین کیا جائے اور یہ سمجھا جائے کہ کچھ اقدار عالمگیر ہیں۔ البتہ مختلف ادوار اور مختلف سماجوں میں ان کی اطلاقی صورت ایک دوسرے سے مختلف اور بعض اوقات بظاہر متضاد بھی رہی ہے۔ اس اختلاف کو قبول بھی کیا جائے اور اس تضاد کو آہستہ آہستہ دور کیا جائے۔ اس طرح عالمی نظام تعلیم مرتب کیا جائے مگر ہر قوم اور ملک کے لوگوں کو اپنی ضرورتوں کے تحت اس کے اخلاق کی اجازت بھی ہو۔ اس طرح تمام زبانوں کو ترجمہ اور تالیف کے ذریعے' ان کو مشترکہ ڈکشنریاں اور معجم مرتب کر کے اور مختلف زبانوں کے الفاظ کے اختلاط سے ایک مشترکہ زبان کی طرف قدم اٹھائے جائیں تو ایک عالمی وفاق کی راہ ہموار ہو سکتی ہے۔ اس طرح نیا اقتصادی نظام جو کہ انفرادیت اور اجتماعیت کے جزوی تصورات کی بجائے ان دونوں کی تطابقت اور ہم آہنگی سے وجود میں آئے اختیار کیا جائے۔ اس نظام میں ادارہ فرد کو نہ کچلنے بلکہ اس کی انفرادی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے پر اپنی تمام صلاحیتوں کو صرف کرے اور فرد ادارہ کے استحکام' فروغ اور اسے اجتماعی بہبود کے اہل بنانے کی تگ و دو کرے تو ایک عالمی سماج' عالمی ثقافت اور اقوام کا عالمی وفاق تشکیل دیا جا سکتا ہے۔

جس طرح ریاست کے مآخذ اور ارتقاء کے بارے میں مختلف سیاسی فلاسفہ میں اختلاف رہا ہے۔ اسی طرح ریاست کے مقصد کے بارے میں بھی فلاسفہ سیاست میں بھی شدید اختلاف رہا ہے۔ کچھ لوگوں نے ریاست کو ایک اندھی قوت والی سب سے برتر ہستی کے روپ میں بنا کر پیش کیا اور کچھ نے ریاست کی حدود کو انتہائی محدود قرار دیا مگر عام طور پر ریاست کے بارے میں معروف دو ہی نقطہ ہائے نظر ہیں۔ ایک وہ نقطہ نظر ہے جو ریاست کو بجائے خود ایک مقصد قرار دیتا ہے اور دوسرا وہ زاویہ نگاہ ہے جو ریاست کو ایک مقصد نہیں بلکہ ایک ذریعہ اور ایک ایسا ادارہ قرار دیتا ہے جو کہ کسی اور برتر مقصد کی بار آوری کے لیے قائم ہوتا ہے۔ ایک نقطہ نظر اجتماعیت کا ہے اور دوسرا نقطہ نظر انفرادیت کا۔ اجتماعیت کے تحت اجتماعی وجود جو کہ عملاً ریاست کی صورت میں متشکل ہوتا ہے' اصل اور برتر مقصد قرار پاتا ہے اور افراد کی حیثیت اس سے سوا کچھ نہیں کہ وہ اس ادارے کے کل پرزے کی طرح اس کے اشاروں کے مطابق متحرک رہیں اور اپنی انفرادیت ختم کر کے ریاست کو اپنی تمام صلاحیتیں ودیعت کر دیں۔ ہیگل' افلاطون' قدیم یونانی فلاسفہ اور روسو اسی نقطہ نظر کے حامل ہیں۔ مارکس اور اینگلز اگرچہ ریاست کے وجود کے مخالف ہیں اور اسے بورژوا طبقات کے ہاتھ میں آلہ جبر قرار دیتے ہیں اور پرولتاریہ

آمریت کے بعد یا اس کے ہاتھوں اس ادارہ کے خاتمہ کے مدعی ہیں لیکن اگر ان کی اجتماعیت پسندی کو بنظر غائر دیکھا جائے تو اس بات کی صداقت نظر آئے گی کہ وہ بھی ریاست کو بورژوا طبقات کے ہاتھ میں آلہ جبر قرار دینے کی حد تک ریاست کے مخالف ہیں ورنہ ریاست کا وجود اس کا استحکام اور اشتراکیت کا ریاست پر انحصار منطقی اور لازمی ہے اور اشتراکیت کبھی بھی ریاست کو ختم نہیں کر سکتی خواہ اشتراکیت کسی بھی مرحلہ میں کیوں نہ داخل ہو جائے بلکہ جوں جوں اشتراکیت مستحکم اور مضبوط ہوتی چلی جائے گی ریاست پر اس کا انحصار بڑھتا چلا جائے گا اور عدم طبقاتی یا ریاست سے پاک سماج کا خواب ایک مابعد الطبیعیاتی آرزو کے سوا کچھ نہ رہ جائے گا۔ چنانچہ مارکس اور اینگلز بھی جب اجتماعیت کو مقصود و مطلوب قرار دیتے ہیں تو وہ اجتماعیت کی عملی صورت ریاست کو ہی محدود و مطلوب و مقصود قرار دیتے ہیں اور وہ ہیگل کی طرح ناک سیدھے ہاتھ سے نہیں بلکہ الٹے ہاتھ سے پکڑتے ہیں۔ ہیگل ریاست کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

> ”ریاست کچھ ایسا باطنی (Mystic) اور خود مختار اقتدار اعلیٰ رکھتی ہے جو کہ افراد نہیں رکھتے اور جس کی بناء پر وہ کسی صورت بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔“(70)

ہیگل کی طرح روسو بھی ریاست کی برتر قوت اور اختیار یعنی اقتدار اعلیٰ کو اندھی قوت کا مالک اور غلطی سے ماوراء قرار دے کر ریاست کو بجائے خود مقصد بنا دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

> ”لوگ بطور مقتدر اعلیٰ کے غلطی کے مرتکب نہیں ہو سکتے جبکہ وہ افراد کی صورت میں غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں۔“

ہیگل اور روسو کی طرح فشٹے بھی ریاست کو فرد سے اعلیٰ اور برتر اور قطعی حیثیت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ فرد کو:

> ”محض ایک ہی وصف ہے جسے بھلانا چاہیے۔ وہ یہ کہ اپنی ذات کا احساس اور ایک ہی سب سے بڑا عیب ہے اور وہ یہ کہ اپنے آپ کو ایک وجود کی حیثیت سے قائم رکھنا۔“

اس کے بالمقابل کانٹ فرد کو بطور مقصد کے لیتا ہے۔ نٹشے بھی فرد کی ریاست پر برتری کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ:

> ”سماج کمزوروں کا ایک سہارا ہے جس کے ذریعے وہ طاقتوروں کو قابو میں رکھنے کی خواہش رکھتے ہیں۔“

ہابز اور لاک بھی ریاست کو محض انتظامی ادارہ کے طور پر قبول کرتے ہیں۔ ایڈم سمتھ (1723ء-1790ء) اور اسپنسر (1820ء-1903ء) نے انفرادیت کے نقطہ نظر کو پروان چڑھایا۔ ان کے نزدیک فرد کی آزادی ریاست سے برتر ہے اور ریاست کو اس میں داخل اندازی کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ یہ نظریہ انیسویں صدی میں بہت مقبول رہا ہے۔ انفرادیت کا یہ نقطہ نظر بعد میں جیرمی بینتھم (Jeremy Bentham) (1748ء- 1832ء) اور جے۔ ایس۔ مل

(J.S.Mill '1806ء-1873ء) کے ذریعے افادیت پسندی (Utilitarianism) میں بدل گیا اور ریاست کا بھی مقصد متعین کیا گیا کہ اس کا مدعا یہ ہے کہ وہ انسانوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچائے۔ انیسویں صدی میں اس نظریہ کے تحت یورپی ریاستوں میں بہت سی اصلاحات کی گئیں جن میں ووٹ دینے کے حق میں توسیع' ضابطہ فوجداری میں ترمیم' جیل خانوں کی اصلاح اور طلاق کے قانون میں اصلاح شامل ہیں۔ افادیت پسندی کے دو ممتاز فلاسفر ہیتھ نگٹن اور ہیورہیٹ اپنی کتاب ''عمرانی پالیسی'' میں لکھتے ہیں:

> ''بنیادی طور پر ریاست انسانوں کے لیے اچھی زندگی کے نظریہ کے اظہار کا نام ہے۔ اس لحاظ سے ہم اب بھی یقین رکھتے ہیں کہ ریاست کا مقصد انصاف کا نظام قائم کرنا ہے اور اس لیے یہ نمایاں حیثیت سے ایک اخلاقی ادارہ ہے۔''(71)

ڈاکٹر گارنر نے اس تمام نظریہ کے مطالعہ کے بعد ریاست کے تین خاص مقصد بیان کیے ہیں جو ایک صحیح ریاست کے فرائض کی بطریق احسن نشاندہی کرتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے:

> ''ریاست کا پہلا بنیادی اور فوری مقصد اپنے افراد کے درمیان امن وامان' سلامتی اور انصاف کا قیام ہے۔ کوئی ریاست جو ایک معقول حد تک ان مقاصد کو حاصل کرنے میں ناکام رہتی ہے' اپنے وجود کا جواز نہیں پیش کر سکتی۔ دوسرے ایک ریاست کو صرف فرد کی ضروریات سے ہٹ کر معاشرہ کی اجتماعی ضروریات' گروہ کی بھلائی کی طرف بھی دیکھنا چاہیے۔ اسے عمومی مفادات کا خیال رکھنا چاہیے اور معاشرہ کے لیے ایسے کام کرے جن کے مشترکہ مفادات متقاضی ہیں اور جو افراد خود یا رضا کارانہ انجمنوں کے ذریعہ انجام نہیں دے سکتے۔ قومی ترقی کو فروغ دینا چاہیے۔ یہ ریاست کا ثانوی مقصد کہا جا سکتا ہے۔ بالآخر انسانی تہذیب کی ترقی ریاست کا آخری اور سب سے بلند مقصد قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس طرح ریاست کے تین مقصد ہیں۔ اول اس کا مشن فرد کے مفاد کی ترقی ہے' پھر اس کو افراد کی اجتماعی حیثیت میں ان کے مشترکہ مفادات کو ترقی دینا ہے اور آخر کار اس کو دنیا کی ترقی اور تہذیب کے فروغ کو اپنا مطمع نظر بنانا چاہیے۔''(72)

ڈاکٹر گارنر کے مطابق اس طرح کچھ فرائض لازم ہیں جن میں ملک میں امن وامان کا قیام' ملک کا دفاع' ملک میں نظام عدل کی ترویج اور ملک کے بین الاقوامی تعلقات کی تدوین ہے اور فرائض اختیاری میں تعلیم کا انتظام کرنا' شہریوں کی صحت عامہ کا تحفظ' ملک کے ذرائع آمدورفت کی تعمیر اور ملک میں صنعت وتجارت' خوراک وزراعت' معاشرتی تحفظ اور شہریوں کی معاشی اخلاقی اور سماجی فلاح کیلئے کوشش کرنا ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا نظریہ ریاست اسلام کے نظریہ ریاست پر مبنی ہے۔ اسلام ریاست کو خود مقصود بالذات

قرار نہیں دیتا البتہ وہ ریاست کو ایک لازمی اور ضروری انسانوں کی سماجی اور عمرانی ضرورت ضرور قرار دیتا ہے۔ نبی اکرمؐ اسلام اور حکومت کو لازم وملزوم تصور کرتے تھے۔ آپؐ فرماتے ہیں:

"اسلام اور حکومت وریاست دو جڑواں بھائی ہیں۔ دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر درست نہیں ہوسکتا۔ اسلام کی مثال ایک عمارت کی ہے اور حکومت گویا اس کی نگہبان ہے۔ جس عمارت کی بنیاد نہ ہو وہ گر جاتی ہے اور جس کا نگہبان نہ ہو وہ لوٹ لیا جاتا ہے۔"(73)

اسلام کے نزدیک جو ریاست کا تصور ہے یہ عبارت اس کی سب سے خوبصورت توضیح ہے اور یہ ریاست کی انسانی سماج کے لیے اور حکومت کی ریاست کے لیے ضرورت کی بھی وضاحت کرتی ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک ریاست کا مقصد کئی ارتقائی مراحل سے گزرا ہے۔ اجتماعیت اور انفرادیت دونوں رویوں کے درمیان اسلام ایک اعتدال کی راہ سُجھاتا ہے۔ اجتماعیت میں ریاست کا ارادہ فردیت کے درپے ہوتا ہے اور اس کی تمام تر طاقت اور قوت اس کے استحصال پر منتج ہوتی ہے۔ اس کے برعکس انفرادیت میں فرد کو اجتماعی مفاد اور مصالح سے قطع نظر کرنے کی کھلی چھٹی دی گئی ہے جس سے فرد اداروں اور گروہوں کی صورت میں متحد ہو کر ریاست اور اجتماعی مفاد کو نظر انداز کرتا ہوا خود ایک استحصالی علامت بن جاتا ہے۔ دور جدید میں اجتماعیت اور انفرادیت دونوں نے مفاہمت کی راہ اختیار کی ہے مگر ان دونوں میں ایک قدر اس سے قبل بھی مشترک رہی ہے جس نے اجتماعیت اور انفرادیت دونوں کے حسن کو ڈس لیا ہے اور ان دونوں کی انتہا پسندانہ خطوط پر تشکیل میں اور دونوں کو انسانی پہلو کو نظر انداز کرنے کی طرف راغب کیا ہے اور وہ سیکولرازم ہے۔ اسی سیکولرازم نے ذہنی انتشار اور فکری تشتت کو جنم دیا اور اشتراکیت اور فسطائیت کی صورت میں انسانوں کو عالمگیر پیمانے پر ظلم وتعدی کے نئے شکنجوں میں کسا ہے۔ آر۔ این۔ کریوہنٹ لکھتا ہے:

"اشتراکیت غربت وافلاس اور خراب سماجی حالات کی پیداوار نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کی اصلی کشش نچلے افلاس زدہ طبقات کے مقابلے میں اچھی تنخواہ والے مزدوروں اور تعلیم یافتہ اور تربیت یافتہ کارکنوں کے لیے ہے۔ یہ اس امر کا نتیجہ بھی نہیں ہے کہ عوام میں اب سرمایہ دارانہ نظام کی خباثتوں اور بے انصافیوں کا شعور پیدا ہو گیا ہے اور نہ ہی یہ نظام پیداوار کی اکتا دینے والی یکسانی اور عدم تنوع کا نتیجہ ہے۔ حقیقت یہ ہے اور آخری تجزیہ ہمیں اس نتیجہ تک لاتا ہے کہ اشتراکیت ان نظریات کے مجموعہ کا نام ہے جنہوں نے ہماری زندگی کے اس خلاء کو پُر کیا ہے جسے منظم مذہب کے انہدام نے پیدا کیا تھا اور جو زندگی پر لادینیت کے غلبہ کا لازمی نتیجہ تھا اور نظام فکر و عمل کا مقابلہ اگر کیا جا سکتا ہے تو ایک دوسرے ہمہ گیر نظام حیات ہی سے کیا جا سکتا ہے جو کچھ دوسرے اصولوں کا علمبردار ہو۔"(74)

این۔ کریوہنٹ کے نزدیک اشتراکیت منظم مذہب کے انہدام نے جنم دی ہے اور یہ نظام اشتراکیت دراصل الہامی اور آسمانی مذہب کی جگہ ایک لادین' سیکولر اور بے خدا مذہب سے اس خلا کو پر کرنے کی کوشش ہے جو کہ یورپ تہذیب وثقافت میں پیدا ہوا مگر سیکولرازم نے کس حد تک یورپی ثقافت اور تہذیب کو ضرر یا نفع پہنچایا ہے' اس کے بارے میں پروفیسر آرنلڈ ٹائن بی اپنا نقطہ نظر یوں بیان کرتا ہے:

''یہ اب واضح ہو گیا ہے کہ اگر صرف دنیاوی خوشی کو مقصد زیست بنا دیا جائے گا تو اس میں فرد کی مادی خوشحالی اور دنیاوی سکون کا حصول بھی ناممکن ہے۔ ہاں یہ قابل فہم ہے کہ اگر سیکولرازم سے بلند و بالا کوئی روحانی مقصد سامنے رکھا جائے تو ایک ضمنی نتیجہ کی حیثیت سے انسان کو دنیاوی خوشی بھی حاصل ہو جائے۔''(75)

ڈاکٹر حکیم اجتماعیت اور انفرادیت کے ان دونوں نظاموں کی روح سیکولرازم کے اوپر دور جدید میں انسانی سماج کی نیو رکھنا نہیں چاہتے۔ اس کے برعکس حکیم صاحب کا نقطہ نظر یہ ہے کہ:

''مسلم اور غیر مسلم دنیا کی باز آفرینی و ہدایت کا صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ ہم ان عالمگیر اصولوں کو سمجھیں اور روبہ عمل لائیں جنہیں اسلام نے پیش کیا ہے اور اپنی زندگی اس عقل و انصاف کے چوکھٹے میں بٹھائیں جو خدا کی طرف سے انسان کو عطا کیا گیا ہے۔''(76)

موجودہ مغربی اجتماعی اور انفرادی نظاموں کے بارے یں حکیم لکھتا ہے کہ ان نظاموں نے ہر کہیں زندگی کو پامال کیا ہے۔

''ان اقوام میں زندگی جکڑی ہوئی' توڑی مروڑی ہوئی اور تہہ و بالا ہو چکی ہے۔ کوئی نہیں جانتا کہ زندگی کی غرض و غایت کیا ہے۔ انسان خود اپنے آپ سے دوسروں سے اور اپنے گرد و پیش سے برسرپیکار ہے۔ کیا ہم اس وسیع بیمارستان جنون و وحشت سے جس میں پُرشور دیوانے بستے ہوں' کوئی حیات بخش اکسیر پا سکتے ہیں؟ کیا ہم ایسے حکیموں کے نسخے استعمال کریں جو خود کو تندرست رکھنے کے قابل نہ ہوں۔''(77)

حکیم کہتا ہے کہ ہمیں اگر اسلامی دنیا کی نشاۃ ثانیہ کے لیے کام کرنا ہے تو ہمیں یہ سمجھ لینا ہوگا۔

''اسلام کی نشاۃ ثانیہ نہ مغرب کی اندھی تقلید سے ہو سکتی ہے اور نہ ان قانونی فرسودہ طریقوں کے تمسک سے جو بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ نہیں دے سکتے۔ مسلمانوں کو اسلام کے اساسی اصول پر دوبارہ غور کرنے کی ضرورت ہے۔ ان کو اس احساس کمتری کا خاتمہ کرنا چاہیے جس میں کہ وہ مبتلا ہیں اور جو انہیں مغرب کی ہر پیش کردہ چیز کو اسلام کی مطابقت پر مجبور کرتی ہے۔ اسلام

میں اخوت' حریت اور مساوات کے تصورات انتہا درجہ ترقی پذیر اور حقیقی ہیں۔ بشرطیکہ انہیں ٹھیک طرح سمجھا جائے اور عمل میں لایا جائے۔ مغرب کی سماجی اور سیاسی عمارتیں شکست و ریخت سے دوچار ہیں۔ کیا ہم اپنی تعمیر میں جو ہم کرنی چاہتے ہیں' ایسی عمارتوں سے ایک قصر بطور نمونہ تیار کریں جو ابدی قوانین کے توڑنے کے سبب ڈھائی جا رہی ہیں؟ مغرب نے اپنی قوت و عظمت کی تعمیر قومیت اور صنعتی عدم مداخلت پر قائم کی جس نے سامراجی انتفاع اور سامراجی حرب و ضرب کی راہیں کھول دیں۔ اس باطل قصر کے پرخچے فاشیت اور اشتمالیت کے ہاتھوں اڑ چکے۔ کیا ہم ایسی مملکت یا نسل اور علاقائی قومیت کی پرستش کریں جو وطنیت کو ایک معبود کا درجہ دیتی ہے؟ کیا ہم اشتمالیوں کی معقول مادیت کو پوجیں جو زندگی کی پیدائش و تقسیم دولت کے تحت جماعت سازی کرتی ہے۔''(78)

حکیم صاحب کے نزدیک مسلمانوں کو اپنی راہ الگ بنانی ہے اور وہ یہ ہے کہ مسلمانوں اور آج کے دور کے انسان خدا پرستی کو اختیار کریں اور توحید کے اصول پر اپنی زندگیوں کی انفرادی اور اجتماعی تنظیم کریں۔ انفرادی آزادی کو اس کے منتہا تک نہ پہنچنے دیں کیونکہ اس صورت میں وہ سوفسطائی رجحانات کو جنم دیتی ہے جس کی بنا پر صداقت کی عالمگیریت اور کلیت اور اقدار کی معروضیت ختم ہو کر رہ جاتی ہے اور اخلاق ایک اضافت بن کر رہ جاتا ہے اور تمام ادارے موضوعیت کا شکار ہو جاتے ہیں۔(79) دوسری صورت میں اگر اجتماعیت کو ہی کلی طور پر قبول کر لیا جائے تو وہ فرد کی فردیت کی دشمن بن کر بالآخر ظلم' تعدی اور جمود کی علامت بن کر ایک نئی انارکی کو جنم دیتی ہے' لہٰذا حکیم صاحب کی نظر میں:

''انسانی ثقافت کا یہ ایک بنیادی مسئلہ ہے کہ انفرادی آزادی اور سماجی نظام میں توازن اور ہم آہنگی پیدا کرے۔''(80)

اس لیے کہ

''انسانی تہذیب کا مقدر یہ رہا ہے کہ وہ اپنے استحکام اور فلاح کے لیے پائیداری اور تغیر دونوں کو ناگزیر سمجھتی ہے۔''(81)

اور یہ استحکام و تغیر محض اسلام ہی انسانی ادارے ریاست کو عطا کرتا ہے جس میں فرد ریاست کی ترقی' استحکام اور ارتقاء اور فلاح کے لیے سرگرم عمل رہتا ہے اور ریاست فرد کی بنیادی ضروریات کی تسکین سے آگے گزر کر اس کی انفرادی اور ذاتی وہبی تخلیقی صلاحیتوں کو پنپنے اور اجاگر کرنے کے لیے ہر سطح پر متحرک اور مستعد رہتی ہے۔ حکیم صاحب کہتے ہیں کہ:

''اسلام کی خوبی یہ ہے کہ وہ انفرادی آزادی کے تصور کی بھی حمایت اور توثیق کرتا ہے اور اپنے سیاسی مزاج میں دیگر اطرازِ زندگی کے لیے بھی رواداری کا حامل ہے مگر جب سماج کو خطرہ لاحق ہو یا

اس کا امن مخدوش ہو رہا ہو۔ جب انفرادی آزادی سماجی کردار کے لیے باعث نقصان ہو تو یہ ریاست کا اولین فریضہ قرار پاتا ہے کہ وہ اپنی تمام تر قوت اور اختیار سے توازن اور ہم آہنگی کو قائم کرے۔"(82)

---

## حواشی:

(1) نیٹشے کا سماج کے بارے میں یہ خیال ہے کہ "سماج کمزوروں کا ایک سہارا ہے جس کے ذریعے وہ طاقتوروں کو قابو میں رکھنے کی خواہش رکھتے ہیں۔"
روسو کا خیال ہے کہ "لوگ بطور مقتدر اعلیٰ کے غلطی کے مرتکب نہیں ہو سکتے جبکہ وہ افرادی صورت میں غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں۔"
کامٹے کے کا خیال ہے کہ "افراد کے اختیار کے مقابلہ میں سماج کے اختیار کا قطعی جواز ہے۔"
فشٹے کہتا ہے کہ "محض ایک ہی وصف جسے سماج کے مقابل بھلانا چاہیے وہ یہ کہ اپنے آپ کا احساس اور ایک ہی سب سے بڑا عیب ہے اور وہ یہ کہ اپنے آپ کو سماج کے مقابل ایک وجود کی حیثیت سے قائم رکھنا۔" Dar, B.A., A Study in Iqbal's Philosophy. p.183

(2) دیکھیے اسلام کا نظریہ حیات' اسلامی مملکت کے اساسی اصول۔ ص 287 تا 360

(3) اینگلز خاندان' ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز۔ ص 243 دارالاشاعت ماسکو (1) نشان زدہ سطروں کے مطالعہ سے خود اینگلز کی تحریر اس بات کی غمازی کرتی ہے کہ سماج اقتصادی ضرورت کے تحت وجود میں آیا۔ جب اقتصادی نظام (اگرچہ وجہ محض معاشی ہی نہ تھی) پیچیدہ ہوتا چلا گیا تو ریاست کی ضرورت ناگزیر ہوتی چلی گئی۔ (2) اگر ریاست کا وجود ناگزیر ہو گیا تھا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس دور کی طرف اب ہم تیزی سے بڑھ رہے ہیں' اس میں کیا اقتصادی حالات کی مزید پیچیدگی نے جنم نہیں لیا اور ریاست جو کبھی اقتصادی طور پر فرد سے ماورا تھی' اب ناگزیر طور پر فرد کے معاشی معاملات کی پیچیدگی کی بنا پر شامل نہیں ہو گئی اور اس طرح ریاست کا اختیار اور وجود جو قدرے کم ضروری تھا' مزید ضروری ہو گیا ہے اور ریاست کا اختیار پہلے سے بھی انسانی زندگی میں بڑھ گیا ہے۔ (3) اگر صورتحال یہ ہے تو اس کی مثالیت پسندی اور رومانیت پرستی کا جواز کیا ہے جس کی بنا پر اینگلز یہ محسوس کرتا ہے کہ ریاست کا وجود ختم ہو جائے گا۔ حالانکہ دراصل معاملہ یہ ہے کہ ریاست کا وجود اقتصادی اور دیگر انسانی پہلوؤں کی پیچیدگی کو سلجھانے میں منہمک ہونے کی بنا پر نئی نئی صورتیں تو ضرور اختیار کرے گا اور یہ اپنے ارتقاء کی طرف بڑھے گا مگر پیچھے کی طرف کبھی نہیں لوٹے گا کہ یہ فطرت ارتقاء کے مزاج کے خلاف ہے۔ مارکس اور اینگلز نہ صرف فرانسیسی رومانیت پرستی کے ریاست کے موضوع پر شکار ہیں بلکہ یہاں اشتراکیت ایک مجرد مثالیت کا ایک روپ دھار لیتی ہے جس کی بنیاد سائنسی نہیں بلکہ اذعانی ہے اور اس کا ڈھانچہ چند موہوم رجائیت پسندانہ امیدوں پر قائم ہے اور اس کی نفسیاتی بنیادیں روسو کی فطرتیت پر استوار ہیں۔ اینگلز کے اس تصور کی نفی خود چینی اور روسی اشتراکیت پر مبنی ریاست کی صورت میں موجود ہے۔ وہ دن بدن مضبوط سے مضبوط تر ریاست کی ضرورت میں ڈھل رہی ہے۔ اب جبکہ سوشل ازم کیمونزم کی سطح پر پہنچنے سے قبل ہی اپنی موت آپ مرنے کو ہے۔ اینگلز کی رومانیت' فطرتیت اور اشتراکی مثالیت پر ریاست کے خاتمہ کی پیش گوئی کے بارے میں کیا کہا جا سکتا ہے سوائے اس کے کہ تاریخ نے ہاتھ کے چرخے اور کانسے کی کلہاڑی کی طرح ریاست کو نہیں بلکہ سوشل ازم کو آثار قدیمہ کے عجائب گھر میں رکھنے کے لیے "روسی توسیع پسندانہ عسکری سامراج" کی صورت میں فیصلہ کر لیا ہے اور انسانیت ریاست کی ہیئت ارتقائی اور ترقی پسندانہ انداز سے تبدیل کرنے کے لیے کوشاں ہے مگر اس ابتدائی "غیر طبقاتی سماج" کی طرف پلٹنے کے لیے آمادہ نہیں کہ یہ خواہش حقیقت پر مبنی ہونے کی بجائے ارتقاء کے فلسفہ کے تناقص کی پیکر ہے۔

(4) سید علی عباس جلالپوری نے اپنی کتاب "عام فکری مغالطے" آئینہ ادب لاہور اکتوبر 1975ء میں ص 15 تا 22 میں یہی مغالطہ کیا ہے اور ایک مضمون بعنوان "یہ کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے" لکھا ہے۔ وہ کہتے ہیں "یہ فکری مغالطہ کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے' زمان کے دولابی تصور سے یادگار ہے۔" ص 15۔ "تاریخ کا دولابی تصور اور اس سے پیدا شدہ فکری مغالطہ فلاسفہ یونان اور رواقیین (Stoics) کے نظریہ زمان کی صدائے بازگشت ہے۔ سب سے پہلے اطالوی مفکر ویکو (Vico) نے اسے شرح و بسط سے پیش کیا تھا۔ ویکو کے خیال میں ہر قوم ایک دائرے میں چکر لگاتی ہے۔ اس کا آغاز بربریت یا عہد شجاعت سے ہوتا ہے۔ پھر وہ تہذیب و تمدن کے معراج کمال کو پہنچ کر عقلی تنزل کا شکار ہو جاتی ہے جسے اس نے فکری بربریت کا نام دیا ہے۔ یہاں دائرے

کا ایک سرا دوسرے سے مل جاتا ہے اور قوم دوبارہ اپنا سفر شروع کر دیتی ہے۔ البتہ اب کے اتنا فرق ضرور ہوتا ہے کہ اس میں سابقہ تمدن کی قدروں کا شمول ہو جاتا ہے۔" ص 16-15 "چنانچہ ویکو کہتا ہے کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی رہتی ہے۔ اس عمل کو اس نے Ricorsi کا نام دیا ہے۔ بعض مورخین نے یونانی و رومی تاریخ کے حوالے سے اس چکر کو یوں پیش کیا ہے کہ عہد بربریت میں کسی قوم میں پنچایت کا نظام موجود ہوتا ہے۔ جب یہ قبائل معاشی دباؤ کے تحت تنزل پذیر تمدنوں پر تاخت کرتے ہیں تو فوجی سردار برسر اقتدار آ جاتے ہیں جو بعد میں بادشاہ بن جاتے ہیں۔ شاہیت کا دور گونا گوں برائیوں کی پرورش کرتا ہے اور سامان عیش کی فراوانی قوم کے عزم و عزیمت کو سلب کر لیتی ہے۔ حکومت کی طرف سے عاید کیے ہوئے محصولات عوام کا خون چوس لیتے ہیں جس سے وہ سرکشی پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ شاہیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور جمہوریت کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ جمہوریت کے پردے میں چند خاندان متحد ہو کر طاقتور بن جاتے ہیں اور اپنے اقتدار کو بحال رکھنے کے لیے سازشوں کا جال بچھا دیتے ہیں اور ملک کی دولت پر متصرف ہو جاتے ہیں۔ عوام کی حالت بدستور زار و زبوں رہتی ہے۔ انہیں نجات دلانے کے بہانے کوئی نہ کوئی ڈکٹیٹر برسر اقتدار آ جاتا ہے۔ اس شخص کے مرنے پر پھر انتشار و خلفشار کا ظہور ہوتا ہے اور یہ چکر اسی طرح چلتا رہتا ہے۔" ص 16 "جب عمل تاریخ کی گردش دولابی ہو گی تو ارتقاء کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ عمل ارتقاء تو خط مستقیم پر ہی ممکن ہوتا ہے دائرے میں ترقی کا تصور بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔" (ص 17)

(5) علی عباس جلالپوری، عام فکری مغالطے۔ ص 17

(6) صفدر رضا، اصول سیاسیات، ایم آر برادرز لاہور ص-36

(7-8-9) ایضاً۔ ص 36-37

(10-11) ایضاً۔ ص 36-37

(12) ای بارکر، بحوالہ صفدر رضا، اصول سیاسیات۔ ص 37

(13) King, James " The Law of the Monarchies, cit. "Origin of the State Principles of Political Science (B.Barke, cit. by Safder Rada, Urdu)

(14) ہابز کے نزدیک انسان پہلے قدرتی حالت میں رہتا تھا مگر چونکہ وہ فطری طور پر خود غرض ہے اس لیے تمام انسان آپس میں لڑتے تھے۔ اس دور کی انسانی زندگی تنہا، بدتر، بے چین، وحشیانہ اور مختصر تھی مگر اس ابتدائی قدرتی حالت کے زمانہ میں بھی کسی نہ کسی لحاظ سے قوانین قدرت موجود تھے جن کا مقصد تحفظ ذات تھا۔ جب حالات ناقابل برداشت ہو گئے اور لوگ اپنی زندگی سے عاجز آ گئے تو انہوں نے اسی تحفظ ذات کی خاطر آپس میں ایک معاہدہ (Contract) کر کے قدرتی زمانہ کو ختم کر دیا اور ریاست کی بنیاد رکھی۔ اس قائم کردہ ریاست یا سیاسی سماج نے ہر شخص کے جان و مال کے تحفظ کی ذمہ داری لی۔ اس دور کے انسانوں نے باہمی رضامندی سے اپنے تمام قدرتی حقوق ایک شخصیت یا جماعت کے حوالہ کر دیئے جسے ہابز مقتدر اعلیٰ (Sovereign) کہتا ہے۔ وہ افراد جنہوں نے مقتدر اعلیٰ کی اطاعت قبول کی، وہ اس کی رعایا بن گئے۔ مقتدر اعلیٰ معاہدہ میں فریق کی حیثیت نہیں رکھتا تھا بلکہ معاہدہ لوگوں کے درمیان ہوا۔ اس لیے اس پر کوئی پابندی عاید نہیں کی جا سکتی۔

(15) لاک کے نزدیک قدرتی حالت کا دور آزادی اور مساوات کا زمانہ تھا۔ قانون فطرت کی حکمرانی تھی۔ مساوات کی بنیاد پر لوگ رہ رہے تھے مگر ایک غیر یقینی کی حالت موجود تھی۔ لوگوں کے حقوق کی حفاظت کا کوئی منظم ادارہ نہ تھا جو باہمی تنازعات کو سلجھائے۔ اس بنا پر لوگوں نے آپس میں معاہدہ کر کے ریاست قائم کی اور فطری دور ختم کر دیا۔ اس ریاست کا مقصد لوگوں کے حقوق کی حفاظت تھا اور امن و امان کی فضا کو مستحکم بنانا۔ لاک کے نزدیک اقتدار اعلیٰ معاہدہ کرنے والوں نے کسی کو نہیں سونپا بلکہ وہ خود اراکین معاہدہ کو ہی حاصل تھا۔ بادشاہ کو محدود طور پر اختیارات دیئے گئے۔

(16) بینتھم، جیری، بحوالہ نسرین وحید، افکار سیاسی۔ ص 229

(17) ایضاً۔ ص 232

(18) ایضاً۔ ص 232

(19 Jenks, A History of Politics بحوالہ اصول سیاسیات، صفدر رضا۔ ص 69

(20 ڈاکٹر لیکاک بحوالہ اصول سیاسیات، صفدر رضا۔ ص 69

(21 سر ہنری مین نے اپنی ان کتب Ancient Law, 1861 اور Early History of Institutions میں اس موضوع پر اظہار کیا ہے (اصول سیاسیات، صفدر رضا۔ ص 71)

(2 مورگن اور جنکس اور میک لینن نے اس نظریہ کی اشاعت کی۔ ان کی کتب بالترتیب یہ ہیں۔ مورگن: Studies of Animal: جنکس: History of

Primitive Society:میک لینن Policics

(23) پدرسری نظام تو اس وقت پوری دنیا میں موجود ہے البتہ مادرسری نظام آسٹریلیا میں پایا جاتا ہے۔

(24) ڈاکٹر لیکاک' بحوالہ صفدر رضا' اصول سیاسیات۔ص 76

(25) میک آئیور (Maciver) بحوالہ صفدر رضا۔ اصول سیاسیات۔ص 76

(26) گیٹل (Gettell) بحوالہ صفدر رضا' اصول سیاسیات۔ص 77

(27) ایضاً۔ص 78

(28) گیٹل (Gettell) بحوالہ صفدر رضا' اصول سیاسیات۔ص 80

(29) ابن خلدون' بحوالہ محمد حنیف ندوی' اساسیات اسلام۔ص 174

(30) ایضاً۔ص 194

(31) اینگلز' خاندان' ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز' دارالاشاعت ترقی ماسکو۔ مدیر ظ۔ انصاری۔ص 28

(32) مارگن' بحوالہ مارکس اور اینگلز کی دستاویزات۔ جلد 9 ص 4

(33) اینگلز' 'خاندان' ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز' 'ص 28

(34) ایضاً۔ص 29

(35) ایضاً۔ص 29

اینگلز اس دور کے بارے میں لکھتا ہے کہ 'اس نئی غذا نے انسان کو موسم اور مقام کی قید سے آزاد کر دیا۔ دریاؤں اور ساحلوں کے ساتھ ساتھ چل کر انسان اپنی اس وحشت کی حالت میں بھی کرہ زمین کے بڑے حصے پر پھیل گیا۔ ابتدائی پتھر کے دور کے بے ڈھنگے' کھردرے پتھر کے اوزار جن کو قدیم حجری دور کے اوزار کہتے ہیں جو سب کے سب زیادہ تر اس دور کے ہیں اور سبھی براعظموں میں بکھرے پڑے ہیں۔ انسان کی اسی نقل و حرکت کا نتیجہ ہیں۔"

(36) اینگلز' 'خاندان' ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز' 'ص۔ 30

(37) ایضاً

(38) ایضاً۔ص 31

(39) ایضاً

(40) مارگن' بحوالہ مارکس اور اینگلز کی دستاویزات۔ جلد 9 ص 21

(41) اینگلز: خاندان' ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز۔ص 113

(42) ایضاً۔ص 151

(43) ایضاً۔ص 151

(44) ایضاً۔ص 150-151

(45) ایضاً۔ص 152

(46) ایضاً۔ص 152

(47) ایضاً۔ص 165

(48) ایضاً۔ص 202

(49) ایضاً۔ص 204

(50) ایضاً۔ص 240-239-238

(51) ایضاً

(52) محمد حنیف ندوی' اساسیات اسلام۔ص 195

(53) ایضاً۔ص 198-199

(54) ایضاً۔ص 199

(55) ایضاً

(56) Dar, B.A: A Study in Iqbal's Philosophy,p.182

(57) Hakim, K.A.: Islam and Communism, Institute of Islamic Culture, Lahore. p.162

(58) Ibid. p.162

(59) Ibid. p.162

(60) Ibid. p.162

(61) Ibid. p.162

(62) Ibid. p.163

(63) Ibid. p.163

(64) خلیفہ عبدالحکیم' اسلام کا نظریہ حیات' ترجمہ قطب الدین۔ ص298

(65) ایضاً۔ ص298

(66) ایضاً۔ ص298

(67) ایضاً۔ ص298-299

(68) پروفیسر سلٹاؤ (Soltau) بحوالہ صفدر رضا' اصول سیاسیات۔ ص82

(69) خلیفہ عبدالحکیم' اسلام کا نظریہ حیات۔ ص299

(70) Dar,B.A.: A Study in Iqbal's Philosophy,p.183

ہیگل اپنی مثالیت پسندی میں ریاست کو جو برتر مقام دیتا ہے وہ اس کے بارے میں کہتا ہے: ''ریاست چونکہ خود ایک مقصد ہے' اس لیے اس کو شہریوں کے مقابلہ میں زیادہ سے زیادہ حقوق حاصل ہیں جن کا سب سے بڑا فریضہ یہی ہے کہ وہ ریاست کے ارکان بنیں۔'' نازی جرمنی اور فسطائی اٹلی کی تعمیر میں اسی فلسفہ نے محرک کا کام کیا اور ریاست کی برتری کی آڑ میں بدترین آمریت نے وسیع پیمانے پر انسانوں کی فردیت کا استحصال کیا۔ (اصول سیاسیات۔ صفدر رضا۔ ص92)

(71) بحوالہ صفدر رضا۔ اصول سیاسیات۔ ص93 Heathington and Muirhead, Social Policy

(72) صفدر رضا۔ اصول سیاسیات۔ ص94

(73) حضورؐ کے الفاظ ہیں ''اسلام و السلطان اخوان توأمان لایصلح واحد منهما الابصاحب فالاسلام اس والسلطان حارس ومالاس له لیهدم ومالا حارس له صنائع'' (کنز العمال)

(74) Crew-Hunt, R.N.: Theory and Practice of Communism, London, 1951, p.6

(75) Dar,B.A.:A Study in Iqbal's Philosophy,p.183

(76) حکیم' اسلام کا نظریہ حیات۔ ص22

(77) ایضاً۔ ص22

(78) ایضاً۔ ص22-21

(79) Hakim, K.A. Islam and Communism,p.167

(80) Ibid. p.167

(81) Ibid. p.164

(82) Ibid. p.167

"ایک طرف اسلام نے یہ کمال درجہ کی جمہوریت قائم کی ہے۔ دوسری طرف ایسی انفرادیت کا سدباب کر دیا ہے جو اجتماعیت کی نفی کرتی ہے۔ یہاں افراد و جماعت کا تعلق اس طرح قائم کیا گیا ہے کہ نہ فرد کی شخصیت جماعت میں گم ہو جائے جس طرح کمیونزم اور فاشزم کے نظام اجتماعی میں ہو جاتی ہے اور نہ فرد اپنی حد سے اتنا بڑھ جائے کہ جماعت کے لیے نقصان دہ ہو۔ اسلام میں فرد کے حقوق پوری طرح تسلیم کرنے کے بعد اس پر جماعت کے مخصوص فرائض بھی عائد کر دیئے گئے ہیں۔ اس طرح انفرادیت اور اجتماعیت میں ایسی موافقت پیدا ہوگئی ہے کہ فرد کو اپنی قوتوں کی نشوونما کا پورا موقع ملتا ہے اور پھر وہ اپنی ان ترقی یافتہ قوتوں کے ساتھ اجتماعی فلاح و بہبود میں مددگار بھی بن جاتا ہے۔"

(سید ابوالاعلیٰ مودودی: اسلامی ریاست۔ ص 143)

# فلسفۂ جمہوریت

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اسلامی جمہوریت کے موضوع پر اپنی کتب ''پرافٹ اینڈ ہز میسج'' (نبیؐ اور اس کا پیام) ''اسلام اور کمیونزم''، ''فکر اقبال'' اور ''مقالات حکیم'' (جلد اول) میں خصوصاً اور ''اسلام کا نظریہ حیات'' میں عموماً فکر انگیز خیالات کا اظہار کیا ہے اور اسلام کے نظام حکومت کے جمہوری مزاج کے پیش نظر مسلم ریاستوں کو ایک ایسا لائحہ عمل تیار کرنے کی ترغیب دی ہے جو روح عصر کے مطابق ہونے کی بنا پر مسلمانوں کو آج کی معروضی صورتحال میں اقوام عالم میں ایک ترقی یافتہ مقام تک لے جانے میں مدد و معاون ہو سکے۔ فرد اور ریاست کے مابین تعلق کا مسئلہ جتنا سہل ہے، اتنا ہی گنجلک ہے اور اس موضوع پر دنیا کے ذہین دماغوں نے نہایت غور و فکر کے بعد اپنی سوچ کے نتائج کو مرتب کیا ہے۔ فرد اور ریاست یا معاشرہ یا اجتماع کے حوالہ سے عام طور پر دو رویے منظر عام پر آئے ہیں۔ ایک رویہ ریاست اور فرد کے تعلقات کے سلسلے میں انفرادیت کا ہے اور دوسرا رویہ اجتماع کے حوالہ سے اجتماعیت کا ہے۔ ریاست چونکہ انسانی اجتماع کی منظم ترین صورت ہے، لہٰذا انفرادیت اور اجتماعیت کے یہ دونوں رویے فرد اور ریاست کے تعلقات کے سلسلے میں اختیار کیے جاتے رہے ہیں۔ تاریخ عالم میں انسانوں نے دونوں ہی طرح کے تجربے کیے ہیں اور دونوں سے ہی انسانوں کے عدم اطمینان سے تاریخ لبریز ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ انفرادیت پسندوں اور اجتماعیت پسندوں نے اپنے اپنے رویوں کو اپناتے ہوئے انتہا پسندانہ رویہ اختیار کیے رکھا ہے۔ انہوں نے انفرادیت اور اجتماعیت پر عمل کرنے میں اعتدال کی بجائے ابتذال کی راہ اختیار کی جس کے نتیجے میں انسان تلخ تجربوں سے ہمیشہ دوچار رہا۔

عصر حاضر میں انسان نے انفرادیت کی انتہا پسندانہ روش سرمایہ داریت اور اجتماعیت کی متشددانہ صورت اشتراکیت دونوں کا تجربہ کیا ہے۔ انفرادیت کی دوسری صورت مثلاً انارکیت اور اجتماعیت کی صورت فسطائیت وغیرہ کو بھی انسان آزما چکا ہے اور اب وہ ان دونوں انتہا پسندانہ رویوں کے بین بین کسی تیسرے اعتدال پسند رویہ کی تلاش میں ہے۔ عصر حاضر کے دیگر مسلم علماء مثلاً علامہ اقبال، جمال الدین افغانی، قائداعظم، مولانا حنیف ندوی، سید مودودی اور سید قطب مصری وغیرہا کی طرح خلیفہ عبدالحکیم بھی اس بات پر شدید اصرار کرتے ہیں کہ اسلام نے انفرادیت اور اجتماعیت کے انتہا پسندانہ رویوں کے مابین توازن اور اعتدال پیدا کر کے اور ابتذال کی راہ چھوڑ کر فرد اور ریاست کے تعلقات کے تعین میں

ہم آہنگی پیدا کی ہے' لہٰذا آج کی دنیا جس انفرادیت اور اجتماعیت سے نالاں ہو کر اور ان کے انتہا پسندانہ مواقف کے مابین توازن پیدا کرنے کی فکر میں ہے' اس کے بارے میں بہترین رہنمائی اسلام کے پاس ہے۔ اس لیے کہ:

''اسلامی ریاست نہ تو محض اجتماعیت ہے اور نہ ہی ریاست عدم مداخلت کا رویہ اختیار کرتی ہے۔ ریاست فرد کو آزادی فراہم کرتی ہے کہ وہ انفرادی مقاصد کی تکمیل کرے مگر وہ لازمی طور پر اس وقت مداخلت کرتی ہے جبکہ وہ مقاصد اجتماعی طور پر معاشی اور عمرانی الجھاؤ پیدا کریں۔''(1)

سید ابوالاعلیٰ مودودی اسلام کے اس اعتدال پسندانہ رویہ کے تحت وجود میں آنے والی جمہوریت کو آج کے مسائل کا حل قرار دیتے ہیں جو کہ انفرادیت اور اجتماعی کی خامیوں سے مبرا اور خوبیوں سے لبریز ہے۔ اس لیے کہ

''ایک طرف اسلام نے یہ کمال درجہ کی جمہوریت قائم کی ہے' دوسری طرف ایسی انفرادیت (Individualism) کا سدباب کر دیا ہے جو اجتماعیت کی نفی کرتی ہے۔ یہاں افراد و جماعت کا تعلق اس طرح قائم کیا گیا ہے کہ نہ فرد کی شخصیت جماعت میں گم ہو جائے جس طرح کمیونزم اور فاشزم کے نظام اجتماعی میں ہو جاتی ہے اور نہ فرد اپنی حد سے اتنا بڑھ جائے کہ جماعت کے لیے نقصان دہ ہو۔ جیسا کہ مغربی جمہوریتوں کا حال ہے۔ اسلام میں فرد کا مقصد حیات وہی ہے جو جماعت کا مقصد حیات ہے یعنی قانون الٰہی کا نفاذ اور رضائے الٰہی کا حصول۔ مزید برآں اسلام میں فرد کے حقوق پوری طرح تسلیم کرنے کے بعد اس پر جماعت کے مخصوص فرائض بھی عاید کر دیئے گئے ہیں۔ اس طرح انفرادیت اور اجتماعیت میں ایسی موافقت پیدا ہو گئی ہے کہ فرد کو اپنی قوتوں کی نشو ونما کا پورا موقع بھی ملتا ہے اور پھر وہ اپنی ان ترقی یافتہ قوتوں کے ساتھ اجتماعی فلاح و بہبود میں مددگار بھی بن جاتا ہے۔''(2)

اگرچہ جیسا کہ حکیم صاحب کہتے ہیں:

''جمہوریت بھی ان مبہم تصورات کی طرح ہے جن کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اس وقت دنیا میں ہر قوم جمہوریت کی خواہاں اور اس کے حصول کے لیے کوشاں ہے یا اس بات کی مدعی ہے کہ صحیح جمہوریت صرف ہمارے پاس ہے۔ اس کے علاوہ اور اقسام کی جمہوریت کے دعوے سب بے بنیاد اور محض ابلہ فریبی ہیں۔''(3)

مگر اس کے باوجود جمہوریت کے بارے میں ایک بات واضح ہے کہ

''جمہوریت کا عام ترین مفہوم جس پر سب متفق معلوم ہوتے ہیں' یہ ہے کہ رعایا پر کوئی فرد یا کوئی طبقہ اس کی مرضی کے خلاف حکومت نہ کرے۔''(4)

حکیم صاحب مزید کہتے ہیں کہ:

''جمہوریت وہ نظام ہے جس میں اقتدار اعلیٰ نہ سلاطین کو حاصل ہو اور نہ امراء کے طبقہ کو۔ حکومت کی باگ نہ جاگیرداروں اور زمینداروں کے ہاتھ میں ہو اور نہ سرمایہ داروں اور کارخانہ داروں کے ہاتھ میں۔ مجلس آئین ساز میں جو نمائندے ہوں' وہ آزادی سے عوام کے منتخب کردہ اہل الرائے ہوں۔''(5)

مگر جمہوریت کے بارے میں اس بنیادی مؤقف کے باوجود کچھ لوگ اس کی تعبیر اور اطلاق میں مختلف الرائے ہیں اور وہ انفرادیت کے نظریہ کے تحت تشکیل پانے والی جمہوریت پر معترض ہیں کہ مغربی انفرادیت کے نظریہ کا اطلاق محض سیاسی آزادی پر کیا جاتا ہے۔ معیشت اور زندگی کے دیگر پہلوؤں کو جو پیدائش دولت' تبادلہ دولت' صرف دولت اور تقسیم دولت سے متعلق ہیں' انہیں نظرانداز کر دیا جاتا ہے۔ ان کو محض اصول مسابقت کے حوالے کر دیا جاتا ہے جس کے نتیجے میں دولت چند ہاتھوں میں مارکس کے نظریہ قدر زر کے تحت مرتکز ہو کر ایک ایسا کردار سرانجام دیتی ہے جو نہایت مکروہ ہے۔ سرمایہ دار دولت کو آلہ استحصال کے طور پر استعمال کرتا ہے اور محروم دولت طبقات کو اس آلہ کی مدد سے اپنی مرضی کے مطابق ہانکتا ہے۔ چنانچہ وہ ریاست کے اقتدار پر بلاواسطہ یا بالواسطہ اختیار حاصل کر کے خود ریاست کو بھی بطور ایک آلہ جبر کے استعمال کرتا ہے جس کی بنا پر سیاسی جمہوریت محض ایک نمائشی جمہوریت اور بے روح جمہوریت بن کر رہ جاتی ہے اور یہ بذاتہ کوئی مثبت نتیجہ پیدا نہیں کرتی۔ چنانچہ یہاں سے جمہوریت کو محض سیاست تک محدود کرنے کے خلاف ردعمل ہوا اور کہا جانے لگا کہ

''مغربی جمہوریت اور اس کے ساتھ وابستہ تہذیب نے اخوت و مساوات انسانی کو ترقی دینے میں کچھ بھی نہیں کیا۔''(6)

اس کی واضح طور پر وجہ یہ تھی کہ جمہوریت بے روح تھی۔ اس میں محض سیاسی حقوق کی بات کی گئی تھی اور معیشت کو عدم مداخلت یا دوسرے لفظوں میں مسابقت کی معیشت بنا دیا گیا تھا۔ حکیم صاحب مغربی جمہوریت کے اس مزاج کے نقاد ہیں اور کہتے ہیں کہ

''مغربی جمہوریتوں کا عام طور پر یہی انداز ہے۔ محض علمی استعداد یا اخلاقی بلندی اور حق گوئی کی بنا پر کسی شخص کا پارلیمنٹ میں گھسنا ایک ناممکن سی بات ہے۔ جس پارٹی نے اپنے اغراض کی بنا پر جو پروگرام بنا رکھا ہے' اس پر بے چوں و چرا دستخط کیے بغیر کوئی منفرد آزاد انسان خواہ وہ امور سلطنت کا کتنا ہی ماہر کیوں نہ ہو' مجالس نواب کا ممبر نہیں بن سکتا۔ اس کے باوجود عوام اس سے خوش اور مطمئن ہیں کہ حکومت ہماری ہے اور حکمرانوں کے انتخاب میں ایک خاکروب کا بھی ایک ووٹ

ہے اور منتخب ہونے والے صدر جمہوریہ کا بھی ایک ہی ووٹ ہے۔ یہ سطحی مساوات ایسی کامیابی سے فریب دہی کرتی ہے کہ کسی کو اس پر بے حقیقی ہونے کا شبہ نہیں ہوتا۔''(7)

مغربی جمہوریت میں اس ''فریب دہی'' کا باعث محض یہ ہے کہ مغرب نے اپنی جمہوریت میں سیاسی مساوات کو ہی درخور اعتنا تصور کیا۔ حالانکہ سیاسی جمہوریت اس وقت تک بے معنی اور لغو ہو جاتی ہے جب وہ معاشی پہلو میں جمہوریت کو مدنظر نہ رکھے چنانچہ

''مغربی جمہوریت اور مساوات کے مدعیوں نے محنت کشوں کے ساتھ انصاف نہیں کیا اور محنت کشوں کو جو کچھ حاصل ہوا ہے وہ ان کی اپنی متحدانہ جدوجہد اور قربانیوں کا نتیجہ ہے۔''(8)

نہ صرف یہ کہ اس جمہوریت نے آزادانہ معیشت کے تصور کے ساتھ اپنے سماج کے اہم رکن آجیر کے ساتھ انصاف نہیں کیا اور اس کے حقوق کو ہر سطح پر پامال کیا ہے۔ اس سے سوا بھی اس جمہوریت کے برگ و بار کی صورت میں عالم انسانیت کو دو خوفناک عالمگیر جنگوں سے دوچار ہونا پڑا۔ اس کی وجہ وہ تنگ نظری اور قومی تعصب تھا جو اس جمہوریت سے غذا پاتا رہا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ مغربی جمہوریت کسی نظریاتی اساس پر استوار نہیں ہوئی تھی۔ اس کا ہیولا نسلی تفاخر پر قائم تھا چنانچہ

''مغربی جمہوریت کے ساتھ ساتھ متعصبانہ قوم پرستی بھی ترقی کرتی گئی۔ حکمت و صناعی اور تجارت ایک قوم کو دوسری اقوام سے قوی تر کرنے میں صرف کی گئیں۔ حکمت نے ہلاکت کے آلات پیدا کرنے میں دوسروں پر سبقت حاصل کرنے کی کوشش کی اور صناعی اور تجارت بھی ایک طرح کی قزاقی ہو کر رہ گئی۔''(9)

مغرب کی اس جمہوریت نے عالمگیر پیمانے پر خارجی سطح پر ظلم و استحصال پر مبنی نو آبادیاتی نظام کو جنم دیا اور داخلیت میں اس نے جمہوریت گریز رجحانات کو راہ دی۔ اس کی اولین صورت تو قومی سوشل ازم کی تھی جو ہٹلر اور میسولینی کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ اس قومی سوشل ازم کے تحت وجود پانے والی قومی جمہوریت سے ٹکرا کر مغربی جمہوریت کی نو آبادیاتی گرفت کو دھچکا لگا۔ اگرچہ مغربی جمہوریت قوی تر ہونے کی بنا پر قومی جمہوریت کے تحت متشکل ہونے والی ریاستوں کو نگل گئی اور اگرچہ خود یہ قومی جمہوریتیں اس بدترین قسم کی آمریت میں ڈھل گئی تھیں مگر ان کا یہ کارنامہ ہے کہ انہوں نے عالم انسانیت کے ایک بہت بڑے حصہ کو مغربی جمہوریت کے استبدادانہ استحصالی نو آبادیاتی نظام کے چنگل سے نکالا۔ دوسرا ردعمل اس مغربی جمہوریت کے خلاف اور اس کے معاشی ڈھانچہ آزاد مسابقت کے خلاف ہوا جو کہ مغربی ملوکیت' مغربی سرمایہ داری' مغربی جاگیرداریت' مغربی اخلاقیات' عمرانیات اور مذہبیت کے خلاف تھا۔ اس نے مغربی قومیت کے تصور کی نفی کی اور اپنی اساس عالمگیریت پر رکھی۔ چونکہ یہ ردعمل مغربی جمہوریت کے سیاسی' معاشی' اخلاقی'

عمرانی، مذہبی اور نظریاتی سطحوں پر بھرپور تھا اور اس ردعمل کی باگ ڈور مارکس اور اینگلز جیسے بیدار مغز مفکرین کے ہاتھ میں تھی، لہٰذا یہ ردعمل زیادہ مستحکم اور پائیدار ثابت ہوا ہے اور اب مغربی جمہوریت کا محاربہ اس سے ہے مگر جیسا کہ روس کا تجربہ شاہد ہے۔ یہ نظام جن بنیادوں پر ترویج پایا ہے اس نے روس اور چین جیسے اشتراکی ممالک کو بہت تھوڑے عرصہ میں مغربی جمہوریت کے مادی طور پر مقابل تو کسی حد تک لا کھڑا کیا ہے مگر یہ تجربہ بھی انسانیت کو کچھ کم مہنگا نہیں پڑا۔[10] حکیم صاحب روسی اشتراکیت کی مغربی نظام جمہور کے خلاف بغاوت اور اس کے نتائج کا تجزیہ کرتے ہیں۔

"روس نے بھی مغربی جمہوریت کے خلاف بغاوت کی اور محنت کشوں کی حمایت میں ایک آمرانہ نظام قائم کیا۔ اس نے بہت سے بت توڑے لیکن انسانوں کی آزادی کو سلب کرنے اور مادیت کو دین بنانے کی وجہ سے وہ خود کو ایک مردم خور دیوتا بن گئی۔"[11]

اکثر لوگ علامہ اقبال کو اشتراکیت کا مداح سمجھتے ہیں[12] اور یہ سمجھتے ہیں کہ علامہ مرحوم مسلمانوں کے لیے بھی تھوڑے بہت ردوبدل کے ساتھ اسی نظام کے داعی تھے مگر صورت حال اس کے برعکس ہے۔ علامہ اقبال نے اشتراکیت کی جس مفہوم میں تعریف کی ہے وہ خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ میں یوں ہے:

"اقبال نے جا بجا اشتراکی انقلاب کے ایجابی پہلو کی داد دی ہے اور اسے ارتقائے انسانی کا ایک اقدام قرار دیا ہے۔ اقبال کو افسوس ہے کہ اشتراکیت نے خورش، پوشش اور رہائش کے مساویانہ نظم و نسق کو مقصود حیات قرار دیا اور انسانیت والوہیت کے رموز سے بیگانہ رہی۔ مغربی جمہوریت کے خلاف یہ ردعمل ادھورا رہ گیا۔ اشتراکیت نے اگر روحانیت کے تمام راستے روک دیئے تو یہ بھی نوع انسان کے لیے آفت بن جائے گی۔ بہرحال جو معاشی انقلاب اس کی بدولت ہوا، وہ قابل ستائش ہے اور اقبال کے نزدیک انسان کی مزید ترقی کے راستے سے اس کی بدولت بہت سی رکاوٹیں دور ہوگئی ہیں۔"[13]

علامہ اقبال اور اس کے اتباع میں خلیفہ عبدالحکیم بھی اشتراکیت کے ایجابی پہلو کی ہی داد دیتے ہیں مگر اشتراکیت کا وہ نقاد کہیں کہیں اقبال سے بھی زیادہ شدید ہے۔[14] اشتراکیت نے مغربی جمہوریت کو جس دعویٰ کے ساتھ رد کیا تھا اور جس کو کمال تک پہنچانے کی وہ مدعی تھی، اس میں اس کی ناکامی اور اس ناکامی کے بعد آگے بڑھنے کی تحریک حکیم صاحب، اقبال کے حوالے سے یوں دیتے ہیں:

"اشتراکی کہتے ہیں کہ مغربی جمہوریت ادھوری تھی، ہم نے اس کو کمال تک پہنچایا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ تمہاری جمہوریت بھی انسانیت کے امتیازی جوہر کو اجاگر نہ کرنے کی وجہ سے اور حاضر پرستی اور مادہ پرستی کے سبب ابھی ادھوری ہی ہے۔ جو کچھ تم کر چکے ہو، وہ خوب ہے لیکن اب اس

سے آگے تو بڑھو۔"(15)

لیکن اشتراکیت میں آگے بڑھنے کی سکت نہیں ہے۔ اشتراکیت میں آگے بڑھنے کی ہر کوشش "ترمیم پسندی" کی گالی سے ملعون کی جاتی ہے۔ اشتراکیت خود ایک عسکری سامراجیت میں تبدیل ہو چکی ہے(16) اور فکری طور پر یہ بدترین جمود اور اندھی تقلید پرستی کی شکار ہو چکی ہے۔ اس اندھی تقلید پرستی اور شخصیت پرستی نے اس تخلیقی حسن کو مجروح کر دیا ہے جو کسی نظام کے ارتقاء اور اس کو زندہ رکھنے کے لیے لازم ہوتا ہے۔ عقیدہ پرستی' تقلید پسندی اور شخصیت پرستی کے سبب اشتراکیت خود ایک ایسے مذہب میں تبدیل ہو چکی ہے جس میں انقلابی جست لگانے اور سماج کو فروغ و ترقی کی منزل کی راہ سُجھانے کی ہمت نہیں رہی۔

انفرادیت کے تحت وجود پذیر ہونے والی مغربی جمہوریت اور اجتماعیت کے تصور کے تحت متشکل ہونے والی اشتراکی جمہوریت کے انتہا پسندانہ بلکہ متشددانہ رویوں کی ناکامی اور انسانی مسرت کے حصول میں اس کی ناکامیابی کی بنا پر حکیم صاحب ان نتائج پر پہنچے ہیں کہ وہ مسلمانوں کے لیے خصوصاً اور پوری دنیا کے انسانوں کے لیے عموماً زہرناک ہے۔ چنانچہ وہ ان دونوں تجربات کے محاسن کو تسلیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"جو کچھ تم کر چکے ہو وہ خوب ہے لیکن اب اس سے آگے تو بڑھو۔"(17)

اور وہ جب اس سے آگے خود بڑھتا ہے تو وہ اسلام میں انفرادیت اور اجتماعیت دونوں کے محاسن کا توازن اور ان کی خوبیوں کی ہم آہنگی محسوس کرتا ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسلام اشتراکیت اور سرمایہ داریت کی ترکیب ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام چونکہ دین فطرت ہے' لہٰذا اس کی انسان کی فطرت کے مطابق تشکیل ہوئی ہے اور اس نظام میں دونوں نظاموں کے محاسن سموئے گئے ہیں۔ اسلام میں اشتراکیت اور انفرادیت کے محاسن سے سوا بھی خوبیاں ہیں اور ایک ایسا نقطہ نظر اختیار کیا گیا ہے جو انسان کو اس کائنات میں ایک بہترین نظام حیات کی تشکیل میں اہم رہنمائی کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ ان متذکرہ نظاموں کی انتہا پسندی اور اعتدال کی نسبت ابتذال کی طرف جھکاؤ نے انہیں حسرت ناک ناکامی سے دوچار کیا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ دونوں ہی نظام ادھوری جمہوریت کے علمبردار ہیں۔ مغربی جمہوریت محض سیاسی مساوات کی قائل ہے اور اشتراکی جمہوریت صرف اقتصادی جمہوریت کی خود کو ضامن سمجھتی ہے۔ سچی اور حقیقی جمہوریت سے دونوں کا دامن تہی ہے۔

"بہرحال حقیقت یہ ہے کہ دین کی طرح جمہوریت بھی ایک نصب العین ہے۔ کامل جمہوریت ابھی کہیں بھی نہیں۔"(18)

البتہ اسلام ایک کامل جمہوریت کا حکیم صاحب کی نظر میں علمبردار ضرور ہے کیونکہ وہ مغربی جمہوریت کی طرح محض سیاسی یا اشتراکی جمہوریت کی طرح محض اقتصادی جمہوریت پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ وہ جمہوریت کے نصب العین

کو تمام انسانی حیات پر پھیلا دیتے ہیں۔ [19] وہ عمرانی اور سماجی سطح پر مساوات کا داعی اس وقت بنتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ

''مسلمان بھائی بھائی ہیں۔ کسی کو کسی پر فضیلت نہیں مگر تقویٰ کی بنا پر۔'' [20]

اور جب وہ اعلان کرتا ہے کہ

''لوگو! سن لو۔ تمہارا رب ایک ہے۔ عربی کو عجمی پر یا عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت نہیں' نہ کالے کو گورے پر نہ گورے کو کالے پر کوئی فضیلت ہے مگر تقویٰ کے لحاظ سے۔'' [21]

اور سیاسی سطح پر اعلان کرتا ہے کہ

''خبردار رہو تم میں سے ہر ایک داعی ہے اور ہر ایک اپنی رعیت کے بارے میں جوابدہ ہے اور مسلمانوں کا سب سے بڑا سردار جو سب پر حکمران ہو' وہ بھی راعی ہے اور اپنی رعیت کے بارے میں جوابدہ۔'' [22]

تو اسلام تمام اسلامی ریاست کے مسلمانوں کو سیاسی مساوات کا حق عطا کرتا ہے اور جب اسلام یہ کہتا ہے کہ:

''مردوں کے لیے حصہ ہے اس میں سے جو وہ کمائیں اور عورتوں کے لیے حصہ ہے اس میں سے جو وہ خود کمائیں۔'' [23]

اور

''جو کسی دوسرے کی زمین کا تھوڑا سا حصہ بھی غصب کرے گا' زمین کے ساتویں طبق سے اتنا حصہ نکال کر اس کے گلے کا طوق بنایا جائے گا۔'' [24]

تو اسلام تمام مسلمانوں کو معاشی حقوق میں مساوات کا حق عطا کرتا ہے۔ چنانچہ اسلام جمہوریت کو کسی ایک شعبہ زندگی تک محدود کرنے کی بجائے انسانی زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی کر دیتا ہے۔ حکیم لکھتے ہیں

''روح اسلام میں بہترین جمہوریت کے عناصر موجود ہیں اور ان کو خاص اداروں میں مجسم ہونے کی تلاش ہے۔ آخر تمام رعایا کے لیے مساوات حقوق کا سبق اسلام ہی نے تو پڑھایا تھا اور اس پر عمل بھی کر کے دکھایا تھا۔'' [25]

چنانچہ آج مسلمانوں کو عصر حاضر کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اس ملوکیت کو ختم کر کے جو معاویہ نے خلافت راشدہ ختم کر کے قائم کی تھی اور جسے بعد میں اموی' عباسی اور دیگر تمام مسلمان حکمرانوں نے قائم رکھا اور اس کے تحت ہی جگہ جگہ مسلمان ریاستیں قائم ہوئیں جو بعد میں ملوکیت کے زوال کے بعد آمریت کی صورت میں اور مغربی استعمار اور مغربی تہذیب کے تحت وجود پانے والی نیم آمرانہ جمہوریتوں کی صورت میں اب بھی موجود ہے' اسے ختم کرنا چاہیے۔ مسلمانوں کو نہ تو مغربی جمہوریت کو قبول کرنے کی ضرورت ہے اور نہ اشتراکی جمہوریت اور نہ ہی انہیں معاویہ

کے بعد وجود پذیر ہونے والی ملوکیت یا نام نہاد خلافت کے احیاء کی احتیاج ہے بلکہ انہیں عہد جدید کے انفرادیت اور اجتماعیت کے تحت ہونے والے سرمایہ دارانہ جمہوریت اور اشتراکی جمہوریت کے نظام اور نتائج کو مدنظر رکھتے ہوئے خود جمہوری روح پر استوار ادارے قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ حکیم صاحب کہتے ہیں

''مسلمانوں کو دوسروں سے جمہوریت' حریت' اخوت اور مساوات کا سبق حاصل کرنے کی ضرورت نہیں لیکن دوسروں نے جس حد تک اسلام پر عمل کر کے سیاسی اور معاشی زندگی کو درست کیا ہے اور صدیوں کے تجربہ سے جو ادارے قائم کیے ہیں' ان کا مطالعہ کرنے اور ''خذ ما صفا و دع ما کدر'' پر عمل کرنا مسلمان کے لیے لازمی ہے۔''(26)

دوسری تہذیبوں کے تجربات سے استفادہ کے بارے میں اسلام کا نقطہ نظر رجعت پسندانہ نہیں بلکہ ترقی پسندانہ ہے۔ اسلام چونکہ پوری انسانیت کا دین ہونے کا مدعی ہے' لہٰذا وہ پوری انسانیت کے ان تجربات کو جو بنی نوع انسان کے لیے کسی بھی عنوان سے مفید نہیں اور جو انسانی مسرت میں کسی بھی پہلو سے اضافہ کرنے کا باعث ہیں۔ پوری نسل انسانی کی میراث سمجھتے ہوئے قبول کرتا ہے اور وہ اضافہ' ترمیم' تغیر و تبدل کو فکر انسانی کے ارتقاء کا باعث خیال کرتا ہے۔ اسے اسلام اشتراکیت کی طرح ''ترمیم پسندی'' کی گالی نہیں دیتا بلکہ اپنے اصول حرکت (اجتہاد) کے ذریعے اسلامی اصول کی فلاسفی پر پرکھ کر قبول کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ اسلام کسی کی میراث نہیں اور نہ اس کا رشتہ کسی خاص گروہ کے افعال و اعمال کے ساتھ مخصوص ہے بلکہ ہر وہ شخص مسلم ہے جو اس کے اصول حیات کو قبول کرتا ہے۔ جتنا وہ اس کے اصول حیات کو قبول کرتا ہے' اتنا ہی وہ مسلم ہے اور جب کوئی شخص تمام پہلوؤں سے مسلم ہو جاتا ہے تو وہ مومن بن جاتا ہے۔ اسلام کے کسی ملت سے مخصوص نہ ہونے اور دیگر ملتوں کے اسلامی تجربات کے بارے میں حکیم صاحب لکھتے ہیں:

''اسلام کسی ایک ملت کے ساتھ وابستہ نہیں۔ وہ کچھ اصول حیات کا نام ہے جس نے بھی ان کو اپنایا' اس نے انسانیت کی خدمت کو روح اسلام نے کئی قالب دوسری ملتوں میں بھی اختیار کیے ہیں۔ جہاں کہیں وہ نظر آئیں' وہ اسلام ہی ہیں۔''(27)

حکیم کے نزدیک دیگر ملتوں کے تجربات سے اخذ و قبول کا اصول اسلامی اصول کی فلاسفی یا اسلامی روح ہے اور اسلامی اصول کی فلاسفی سے مراد اصول اجتہاد ہے۔(28) حکیم اور اقبال جس اسلامی جمہوریت کے خدوخال نمایاں کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ نظری شکل میں تو موجود ہے اور اس کی نظیر خلافت راشدہ تھی مگر دور حاضر میں اس کی عملی صورت کہیں بھی موجود نہیں۔ اقبال کے حوالہ سے حکیم صاحب لکھتے ہیں کہ

''اقبال کو یہ صورت کہیں نظر نہ آتی تھی۔ نہ مشرق میں نہ مغرب میں' نہ ممالک اسلامیہ میں اور نہ فرنگ میں۔ وہ جمہوری نظام چاہتا تھا جہاں خلق خدا کے بنیادی حقوق محفوظ ہوں اور زندگی کی

اساسی ضروریات عام ہوں۔ جہاں حکمران علم و اخلاق کی بنا پر منتخب ہوں اور درویش منش ہوں، خوشامد، جبر یا زر پاشی سے عوام سے اپنے حق میں ووٹ کے طالب نہ ہوں۔ اگر یہ صورت نہیں تو حریت اور مساوات سب دھوکا ہی دھوکا ہے۔ یہ سب ملوکیت اور آمریت کی بھیس بدلی ہوئی شکلیں ہیں۔"(29)

خلیفہ صاحب اگرچہ اقبال کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ صحیح جمہوریت کہیں نہیں اور مغربی اور اشتراکی دونوں جمہوریتیں انسانی مسائل کی گتھیاں سلجھانے میں متوقع نتائج پیدا نہیں کر سکیں مگر اقبال اشتراکی جمہوریت کی طرز پر جس طرح خلافت کو منظم کرنا چاہتا ہے، اور حکمران کو علم و اخلاق اور درویش منشی کی بنا پر متمکن کرنا چاہتا ہے اور ووٹوں کے طریق کو ناپسند کرتا ہے۔(30) حکیم صاحب کا نظریہ یہ نہیں بلکہ حکیم صاحب اقبال سے مختلف ایک ایسی خلافت کے قائل ہیں جس میں شخصی اور ذاتی حکمران کے اوصاف پر انحصار کی بنا پر خلافت متشکل نہیں ہوتی بلکہ اس کے برعکس اسلامی جمہوریت میں حکومت کا انحصار جمہوری اداروں کے قیام اور ان کے استحکام پر ہے اور حکیم ان اداروں کو اسلامی روح پر استوار کرنا چاہتا ہے۔ پروفیسر نسرین وحید علامہ اقبال کے سیاسی فلسفہ پر لکھتی ہے کہ:

"علامہ اقبال، مشہور مسلم مفکر ماوردی کے ہمنوا ہیں۔ وہ ماوردی کے نظریات کو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خلیفہ کے اندر وہ تمام صفات ہونی چاہئیں جو ماوردی نے بتائی ہیں اور خلیفہ کے انتخاب کا اختیار صرف اہل الرائے کو حاصل ہونا چاہیے۔ ارباب حل و عقد ایک ایسے شخص کو جو تمام صفات کا حامل ہو، خلیفہ منتخب کر سکتے ہیں اور اس کے ہاتھ پر بیعت کرتے ہیں۔ علامہ اقبال ماوردی کے اس نظریہ کو بھی مانتے ہیں کہ دو مختلف شہروں میں دو مختلف خلیفہ منتخب نہیں ہونے چاہئیں۔ پوری ملت اسلامیہ کا صرف ایک خلیفہ ہو جو لوگوں کا امین تصور کیا جاتا ہے۔"(31)

خلیفہ کے انتخاب کے بارے میں اقبال کی رائے یہ ہے:

"علامہ اقبال جبری انتخاب کے قائل نہیں۔ انتخاب بغیر کسی تشدد کے ہونے چاہئیں۔ ان کی نظر میں خلیفہ کو اپنا جانشین نامزد کرنے کا حق حاصل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خلیفہ اپنے بیٹے یا کسی رشتہ دار کو بھی اپنا جانشین نامزد کر سکتا ہے لیکن جب تک امت اس کی توثیق نہ کرے وہ نامکمل رہتی ہے۔"(32)

خلیفہ کی معزولی یا تبدیلی حکومت کے بارے میں اقبال کا مؤقف یہ ہے کہ:

"اگر خلیفہ کے اندر دماغی خلل یا جسمانی نقص پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے وہ مملکت کے کام تندہی سے انجام نہ دے سکے اور یہ نقائص اس کے فرائض کی ادائیگی میں رکاوٹ ہوں تو کوئی بھی شخص مسجد میں نماز کے بعد خلیفہ کی معزولی کی تجویز دلیل کے ساتھ پیش کرے اور اپنی انگوٹھی اتار کر

پھینک دے اور کہے کہ جس طرح میں نے انگوٹھی کو اتار کر پھینک دیا' اسی طرح مجھے خلیفہ کی معزولی مطلوب ہے۔ اگر لوگ اس کی تائید کر دیتے ہیں اور اس کی تجویز کو منظور کر لیتے ہیں تو خلیفہ کو معزول کیا جا سکتا ہے۔"(33)

علامہ اقبال کا یہ تصور خلافت اسلام کے عہد راشدہ سے ماخوذ ہے مگر اقبال عصر حاضر کے تقاضوں کے پیش نظر کوئی ایسا نظام نہیں وضع کر سکے جس میں خلافت راشدہ کی متذکرہ روح تو موجود ہوتی۔ آج کا سماج جس میکانکی پیچیدگی کا شکار ہو چکا ہے' اس کے پیش نظر متذکرہ طرز حکومت اختیار کرنا ممکن نہیں۔ اس کے برعکس حکیم صاحب عہد راشدہ کی روح کو ملحوظ خاطر رکھتے ہیں اور خلافت کو جدید خطوط پر استوار کرتے ہوئے فرد کی بجائے جمہوری اداروں کے قیام پر زیادہ انحصار رکھتے ہیں۔ چنانچہ حکیم صاحب کے مطابق:

"روح اسلام میں بہترین جمہوریت کے عناصر موجود ہیں اور ان کو خاص اداروں میں مجسم ہونے کی تلاش ہے۔ آخر تمام رعایا کے لیے مساوات حقوق کا سبق اسلام ہی نے تو پڑھایا تھا اور اس پر عمل بھی کر کے دکھایا تھا۔"(34)

چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حکیم کا اسلامی جمہوریت کا تصور اقبال کے تصور کی نسبت زیادہ حقیقت پسندانہ' جمہوری اور آج کے عہد کے تقاضوں کے قریب تر ہے۔ اسلامی جمہوریت کی تائید میں اور اسلامی جمہوریت کی تشکیل کی اسلام کی ابتدائی کاوش کے بارے میں حکیم ان اولیات کا ذکر کرتا ہے جو کہ اسلام کو دیگر نظامات جمہوری پر برتری دلاتی ہے۔

1- مساوات حقوق کا سبق اسلام ہی نے تو پڑھایا تھا اور اس پر عمل بھی کر کے دکھایا تھا۔

2- اسلام ہی نے یہ تعلیم دی تھی کہ حکومت مشاورت سے ہونی چاہیے۔

3- اسلام ہی نے یہ نمونہ پیش کیا تھا کہ امیر المومنین کو رعیت کا معمولی فرد بھی عدالت میں جوابدہی کے لیے حاضر کر سکتا تھا۔

4- آزادی ضمیر کا اعلان سب سے پہلے اسلام ہی نے کیا تھا۔

5- اسلام ہی نے سب سے پہلے رفاہی مملکت قائم کی تھی جس کا کام صرف حفاظت مملکت اور نظم و نسق ہی نہ تھا بلکہ رعایا کی بنیادی ضرورتوں کو پورا کرنا بھی اس کے فرائض میں داخل تھا۔

6- اس جمہوریت میں رنگ و نسل کی کوئی تمیز نہ تھی۔ عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر کوئی فوقیت حاصل نہ تھی۔ ہر شخص دین کے معاملے میں اور طرز بود و باش میں آزاد تھا۔

7- اسلام ہی نے معاشیات میں یہ تعلیم دی تھی کہ قومی دولت کو چند ہاتھوں میں مرتکز نہ ہونا چاہیے۔(35)

بیسویں صدی میں اقبال جس طرح کی حکومت قائم کرنا چاہتا ہے وہ ممکن ہی نہیں اس لیے کہ وہ درویش منش

حکمران جو اقبال کے ہاں ''مردِ مومن'' اور نٹشے کے ہاں ''سپرمین'' ہے وہ ڈھونڈ لانا جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔ آج کی ریاستیں خلافت راشدہ کے دنوں کی ریاستوں کی طرح سادہ بھی نہیں۔ ہمارے خیال میں اسلام میں ملوکیت کے در آنے کا ایک بنیادی سبب جسے آج تک نظر انداز کیا جاتا رہا ہے' وہ یہ بھی ہے کہ اسلامی سلطنت فتوحات کی بنا پر جس سرعت سے وسعت پذیری اختیار کر رہی تھی' اسی سرعت سے حکومت کے نظام اور اداروں کو وسعت پذیر نہیں کیا جا رہا تھا۔ حضرت عمرؓ کے بعد جو فتوحات ہوئیں' انہیں ذہن میں رکھیے اور حضرت عمرؓ کے بعد اسلامی خلافت کی وسعت پذیری میں جو جمود پیدا ہوا' وہ بھی اگر نظر میں رہے تو ہمارا متذکرہ صدر نتیجہ اخذ کرنا امر دشوار نہیں' لہٰذا مسلمانوں کو خلافت کی پرانی روح کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے خلافت کے پرانے ڈھانچہ (Structure) پر اصرار نہیں کرنا چاہیے اور نئے عہد کے مطابق نیا ڈھانچہ اختیار کرنا چاہیے کیونکہ

''مسلمانوں کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ جمہوریت سے گریز کر کے ڈکٹیٹروں کو تلاش نہ کریں بلکہ عقل و ہمت اور ایثار سے اس جمہوری نظام میں رفتہ رفتہ ایسی اصلاحات کریں کہ اس کی خوبیوں کا پلڑا اس کے نقائص کے مقابلے میں بھاری ہو جائے۔''(36)

آج کے دور میں شخصی اقتدار کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ اگر کوئی شخص بہتر ہوگا تو اس سے خیر کی توقع ہے مگر یہ ضروری نہیں کیونکہ اس نظام سے جو خرابی واقع ہوتی ہے' اس کا نقشہ خلافت راشدہ کے آخری ایام یعنی حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد دیکھا جا سکتا ہے۔ پھر آج کے دور میں جبکہ ریاست اور سماج کے نظامات پیچیدہ ہو چکے ہیں ایسا تجربہ کرنا تاریخ کے پہیہ کو الٹا چلانے کے مترادف ہوگا۔ مولانا محمد حنیف ندوی اپنی کتاب ''اساسیات اسلام'' میں شخصی اقتدار اور جمہوری اداروں کے کردار کو تاریخ کے پس منظر میں تجزیاتی نظر سے دیکھتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ:

''شخصی اقتدار کے سینکڑوں برس کے تلخ تجربے نے انہیں (اہل مغرب) مملکت کے اس فرسودہ نظام سے بیزار کر دیا تھا اور تین سو سال کی قربانیوں کے بعد یہ اس حقیقت کو پا لینے میں کامیاب ہو گئے تھے کہ ایک مطلق العنان اور من مانی کرنے والے شخص کی بجائے پارلیمنٹ یا منتخب مجلس شوریٰ بہرحال زیادہ قابل اعتماد ادارہ ہے۔''(37)

اور اگر اس شخصی اقتدار کا تاریخ کی روشنی میں جائزہ لیا جائے تو ہم دیکھیں گے کہ آمریت اور شخصی اقتدار کی تمام صورتوں سے کہیں زیادہ مثبت نتائج جمہوریت نے پیدا کیے ہیں۔ مولانا ندوی کہتے ہیں:

''تاریخ کی اس اٹل شہادت کی روشنی میں دیکھنا چاہیے کہ اقوام عالم میں جب بھی کسی مطلق العنان حاکم نے اقتدار کے نشہ میں کوئی فیصلہ کیا تو اس کے نتائج تباہ کن ثابت ہوئے اور جب بھی کسی جمہوری ادارہ نے سوچ سمجھ کر کوئی قدم اٹھایا' وہ کامیاب رہا۔''(38)

حنیف ندوی اقبال کے اس سوال کا جواب دیتے ہیں جو وہ جمہوریت کے بارے میں اٹھاتا ہے کہ اس میں تعداد کو دیکھا جاتا ہے اور ان کو تولا نہیں جاتا۔ ندوی صاحب کا جواب یہ ہے کہ:

''دین اور عقیدہ سے متعلق حق و باطل کی بات بلاشبہ قلت و کثرت تعداد کی رہین منت نہیں حق بہر حال حق ہے چاہے اس کا قائل ایک شخص ہو اور پورا معاشرہ اس کا مخالف ہو لیکن جب آپ نظم و نسق کے بارے میں سوچیں گے تو اس میں فیصلہ کن دلیل کی استواریوں کی بجائے موزونیت قرار پائے گی۔''(39)

یہ اس لیے کہ:

''جمہوریت میں سوال تجدید کا نہیں اطلاق کا (ہوتا) ہے۔''(40)

اور یہ اطلاق اپنے پیش نظر ہمیشہ کچھ اصول رکھتا ہے جس کی وہ پابندی قبول کرتا ہے۔ چنانچہ

''جمہوریت ہمیشہ اس بات کی پابند ہوتی ہے کہ معاشرہ کی تہذیب و تمدن اور عقائد و افکار کی عکاسی کا فرض انجام دے اور کوئی بھی قانون اس ڈھنگ کا وضع نہ کرے جس سے عدل و انصاف کے عالمگیر تقاضوں کو گزند پہنچے۔''(41)

جمہوری نظام میں قانون سازی، فیصلہ وہی اور معاشرے میں حسن و قبح کا فیصلہ کرنے کی اہلیت اور اختیار چند ہاتھوں میں مرتکز کرنے کی بجائے معاشرے کے تمام افراد تک وسیع کر کے پھیلا دیا جاتا ہے۔ اس سے ایک تو معاشرے کے تمام افراد کو اپنے استحقاق کی حفاظت کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ دوسرے وہ اپنے اوپر طاری سیاسی نظام سے اپنائیت محسوس کرتے ہوئے اس کو چلانے میں سرگرمی اور گرم جوشی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ چنانچہ

''جمہوری نظام میں عوام کو جو اہمیت دی جاتی ہے، اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ قانون سازی میں خصوصیت سے اس چیز کا خیال رکھا جائے گا کہ اس سے صرف ''کلاس'' ایک ''طبقہ'' اور متعین گروہ کے مفادات و ذوق کی ترجمانی نہ ہو بلکہ پورے معاشرے کے خیالات، عقائد اور اقدار کی ترجمانی کی جھلک اس میں پائی جائے۔''(42)

اسلام جب جمہوریت کی بات کرتا ہے تو اس کا تصور جمہوریت محض یہ ہے کہ اس کے مفہوم میں گروہوں اور افراد کی بجائے سماج کے اجتماعی فیصلوں کو صائب سمجھا جائے کیونکہ

''جمہوریت کے مفہوم میں یہ بات بھی داخل ہے کہ اس کے فیصلے عوام کی دینی اور ثقافتی مصلحتوں کے مطابق ہوں اور معیار فکر و نظر، عقل و تدبیر اور زیادہ سے زیادہ اتفاق رائے کا حصول ہو۔ کوئی اذعانیت اور دھاندلی نہ ہو یعنی جو بات بھی طے ہو افہام و تفہیم سے طے ہو۔ زور قوت اور اقتدار کو من مانی کرنے کا حق نہ ہو۔ اس نظام حکومت میں کسی بھی شخص کو عدل، انصاف اور قانون پر بالادستی

حاصل نہیں ہوتی۔ ہر شخص قانون، دستور اور نظام کے سامنے بغیر کسی استثنا کے جوابدہ ہوتا ہے۔"(43)

مولانا ندوی کی نظر میں اس طرح جمہوریت کے معنی یہ ٹھہرتے ہیں کہ

"ایسی ہیئت حاکمہ کو ترتیب دیا جائے جو سب کی نمائندہ، جو قانون اور دستور کی بالاتری کو مانتی ہو اور کسی بھی شخص کو خصوصی مراعات سے بہرہ مند کرنے کی قائل نہ ہو۔ جو انصاف عقل اور مشورہ کی اساس پر مبنی ہو سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جس کو آسانی سے بدلا جا سکے اور جس کے فیصلوں میں ترمیم کی جا سکے۔"(44)

عام طور پر جمہوریت کو بھی بعض لوگ غیر دینی اور غیر مذہبی تصور کرتے ہیں اور اسلامی سوشل ازم کے تصور کی طرح اسلامی جمہوریت کو بھی درخور اعتنا تصور نہیں کرتے مگر ان کا یہ مغالطہ ہے کہ وہ سوشل ازم اور جمہوریت کی ماہیت (Nature) کو ایک جیسا تصور کرتے ہیں۔ اگر سوشل ازم محض ایک اقتصادی تکنیک ہو تو پھر اس کا موازنہ جمہوریت جو کہ محض ایک سیاسی تکنیک ہے، سے کیا جا سکتا ہے۔ یہاں ہمیں حکیم صاحب کے اس تصور کے قبول کرنے میں تامل ہے کہ جمہوریت بھی محض ایک نظام حکومت نہیں ہے بلکہ یہ مذہب کی طرح ایک ہمہ گیر تصور ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"آج کل جمہوریت محض ایک نظام حکومت کا نام نہیں رہا بلکہ مذہب کی طرح ایک ہمہ گیر تصور بن گیا ہے اور جس طرح مذہب کا تصور مبہم اور غیر معین ہو گیا ہے، وہی حال جمہوریت کا ہے۔ کمیونزم یا اشتراکیت دونوں کا دعویٰ ہے کہ جمہوریت کی صحیح شکل یہی ہے۔ ممالک متحدہ امریکہ میں اکثر لوگ نہ صرف کمیونزم کے خلاف ہیں بلکہ سوشل ازم کو بھی اپنی جمہوریت کے منافی سمجھتے ہیں۔"(45)

مگر خلیفہ حکیم صاحب کا یہ کہنا تو درست ہے کہ جمہوریت کی مختلف لوگوں نے مختلف تکنیکیں اختیار کی ہیں۔ البتہ یہ کہنا درست نہیں کہ سرے سے جمہوریت کا کوئی تصور ہی موجود نہیں۔ متذکرہ صدر جمہوریت کے تمام دعویدار ہیئت حاکمہ میں عوام کی مساوات اور شرکت کے اپنے اپنے مزاج کے مطابق قائل ہونے کی بنا پر ہی جمہوریت کے مدعی ہیں۔ البتہ کسی حد تک ان کے نظامات ان کے دعووں کی تصدیق کرتے ہیں اور کسی قدر تکذیب اور ان کا دعویٰ جمہوریت صداقت پر مبنی ہے یا یہ کذابت پر، یہ ایک الگ موضوع ہے۔ پھر جمہوریت مذہب کی طرح بھی نہیں، مذہب خدا سے لے کر انسانی زندگی کے تمام پہلو حتیٰ کہ حیات بعد الموت تک کے بارے میں تصورات رکھتا ہے جبکہ جمہوریت محض سیاسی زندگی اور وہ بھی رعایا اور ریاست کے نظام کے بارے میں مساوات اور ہیئت حاکمہ میں عوام کی شرکت کا تصور لیے ہوئے ہے۔ جمہوریت مذہب یا سیکولرازم یا لادینیت وغیرہ پر اپنی بنیاد رکھتی ہے جبکہ مذہب جمہوریت پر اپنی اساس نہیں رکھتا۔ چنانچہ ہمارے نزدیک جمہوریت عوام کی ہیئت حاکمہ میں شرکت کی محض ایک سیاسی تکنیک ہے جبکہ سوشل ازم ایک معاشی تکنیک سے بڑھ کر ایک مذہب، ایک دین، ایک نظام اور ایک نظریہ حیات ہے جو ایک دوسرے نظریہ حیات اسلام سے قدم قدم پر متصادم

ہے۔ محض اس کے چند ظاہری خواص کی بنا پر اسے اسلام سے ہم آہنگ قرار دینا سیاسی مصلحت کی بنا پر درست تو ہو علمی اور منطقی دیانت کے سراسر خلاف ہے۔ اسی طرح جمہوریت اور سوشل ازم کو بھی ہم آہنگ قرار دے کر اساسی سوشل ازم کے تصور کی طرح اسلامی جمہوریت کے تصور کو لغو قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس لیے کہ جمہوریت ایک سیاسی ہیئت حاکمہ کے بارے میں عوام کی شرکت کی ایک تکنیک ہے۔ اگر یہ سیکولر بنیادوں پر ہو تو مغربی جمہوریت ہوگی۔ اگر معاشی اصولوں پر ہی محض اس کا انحصار ہو تو معاشی یا اشتراکی ہوگی اور اگر اس کا ہیولیٰ اسلام کی تعلیمات پر ہو تو اسے اسلامی جمہوریت کہا جائے گا اور اس کی ہیئت حاکمہ میں عوام کی شرکت ان اصولوں کے مطابق ہوگی جو اسلام ہمیں دیتا ہے' لہٰذا جمہوریت کے ظاہری ڈھانچہ (Structure) کا تعین اس معاشرہ کی دینی اقدار کریں گی جو کہ اسے اپناتا ہے اور اس کی روح اور اس کی تکنیک کے بارے میں دینی اور غیر دینی کا فتویٰ نہ دیا جا سکے گا۔ مولانا محمد حنیف ندوی اپنی کتاب ''اساسیات اسلام'' میں اس اشکال کو یوں حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ:

> ''اس نہج کی ہیئت حاکمہ فی نفسہ نہ دینی ہے اور نہ غیر دینی۔ اس کا حال یہ ہے کہ اگر اسے ایک معاشرہ اپناتا ہے جو دینی قدروں پر ایمان رکھتا ہے تو اس سے ان اقدار کے فروغ وارتقاء کا کام لیا جا سکتا ہے اور اگر معاشرہ بدقسمتی سے بے دین ہے اور دنیا کے معاملہ میں سوا اپنی عقل و فیصلہ کے اور کسی شے کو مستند نہیں مانتا تو جمہوریت کیا' ہر انداز حکومت اس سے الحاد کی اشاعت و ترویج ہی کا کام لے گی۔''(46)

مولانا ندوی کے نزدیک جمہوریت کا تب مفہوم اس کے سوا کچھ نہیں کہ

> ''جمہوریت کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں ہیں کہ ایسی ہیئت حاکمہ کو ترتیب دیا جائے جو سب کی نمائندہ ہو۔ جو قانون اور دستور کی بالاتری مانتی ہو اور کسی بھی شخص کو خصوصی مراعات سے بہرہ مند کرنے کی قائل نہ ہو۔ جو انصاف عقل اور مشورہ کی اساس پر مبنی ہو۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جس کو آسانی سے بدلا جا سکے اور جس کے فیصلوں میں ترمیم کی جا سکے۔''(47)

چنانچہ یہ جمہوریت جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے' اسے کوئی شخص بھی مزاج اور روح کے اعتبار سے اسلام کے خلاف قرار نہیں دے سکتا بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ یہی ایک طرز حکومت ہے جو کہ انسان نے اپنی تمام تر کوششوں سے صدیوں کے تجربے کے بعد سیکھا ہے' اور اس کے تصورات کا جدید ایڈیشن اسلام کے ظہور کے ساتھ منظر عام پر آیا کیونکہ اسلام نے اقتدار اعلیٰ خدا کو سونپا مگر خدا کی مرضی اور منشا کے مطابق اس اقتدار اعلیٰ کے اطلاق کی ذمہ داری اسلام نے کسی فرد' کسی جماعت یا کسی گروہ پر رکھنے کی بجائے پوری ملت اسلامیہ پر ڈال دی اور کہا

> ''خبردار رہو تم میں سے ہر ایک راعی ہے اور ہر ایک اپنی رعیت کے بارے میں جوابدہ ہے

اور مسلمانوں کا سب سے بڑا سردار جو سب پر حکمران ہو وہ بھی راعی ہے اور اپنی رعیت کے بارے میں جوابدہ۔"(48)

نہ صرف ملت اسلامیہ کے ہر فرد کو ذمہ دار، جوابدہ اور داعی قرار دیا بلکہ اس سے سوا ان کو ایک دوسرے سے مشورت کا حکم بھی دیا اور ایسے راعیوں کی بنیادی خصوصیات مشاورت قرار دیا۔

1۔ "اور اپنے کاموں میں ان سے مشورت لیا کرو۔"(49)

2۔ "اور اپنے کام باہم مشورہ سے کرتے ہیں۔"(50)

خطیب بغدادی نے حضرت علیؓ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ

"میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ کے بعد کوئی معاملہ ایسا پیش آ جائے جس کے بارے میں نہ قرآن میں کچھ اترا ہو اور نہ آپؐ سے کوئی بات سنی گئی ہو۔ آپؐ نے فرمایا میری امت میں سے عبادت گزار لوگوں کو جمع کرو اور اسے آپس میں مشورہ کے لیے رکھ دو اور کسی ایک شخص کی رائے پر فیصلہ نہ کرو۔"(51)

مشاورت کے بعد انفرادی اور اجتماعی، شخصی اور قومی ذمہ داری سنبھالنے کے لیے ایک اصول مقرر کیا کہ

"اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں (یعنی اعتماد کی ذمہ داریاں) اہل امانت (امین لوگوں) کے سپرد کرو۔"(52)

پھر مشاورت کے بعد جب اسلامی ریاست کے لوگ اپنی ذمہ داریاں اہل اور امین لوگوں کے حوالے کر دیں تو سب پر ان کی اطاعت واجب ہو جاتی ہے مگر یہ اطاعت واجب ہونا محض معروف میں ہے، بدی میں نہیں۔

1۔ "اے لوگو! جو ایمان لائے ہو، اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسولؐ کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں۔"(53)

2۔ "معصیت میں کوئی اطاعت نہیں۔ اطاعت تو صرف معروف میں ہے۔"(54)

مگر کٹ حجتی کی بھی اسلام میں گنجائش نہیں کہ ہر بات پر ایک طوفان اٹھایا جائے بلکہ اس اختلاف کی محکم بنیاد ہو۔ عبادہ بن صامت کی روایت ہے کہ:

"ہم اپنے حکمرانوں سے جھگڑا نہ کریں گے کہ ہم ان کے کاموں میں کھلا کھلا کفر دیکھیں جو ہمارے پاس ان کے خلاف اللہ کی طرف سے ایک دلیل ہو۔"(55)

مغرب کی جمہوریت جہاں محض سیاسی مساوات پر اپنی بنا رکھتی ہے اور اشتراکی جمہوریت معاشی مساوات پر استوار ہوتی ہے وہاں اسلامی جمہوریت ان دونوں سے وسیع تر تناظر میں زندگی کے ہر پہلو میں مساوات کی بنیاد پر اپنی اساس

رکھتی ہے۔ جس طرح مغربی جمہوریت میں محض سیاسی حقوق کی بات ہوتی ہے اور عوام کی مرضی سے امور مملکت طے پاتے ہیں اور ریاست کی ہیئت حاکمہ کی تشکیل کرتے ہیں اس طرح اشتراکی جمہوریت میں وسائل پیدائش سے حاصل ہونے والا اندوختہ سماج کے تمام افراد میں پھیلانے کا تصور پایا جاتا ہے مگر دونوں کا نقص یہ ہے کہ وہ محض زندگی کے ایک ہی پہلو پر مُصر رہتی ہیں اور زندگی کو کلی طور پر دیکھتے ہوئے مساوات کے اصول پر جمہوریت کی کلی طور پر تشکیل نہیں کرتیں۔ جمہوریت کا صرف سیاسی پہلو ہی نہیں یا محض معاشی دائرہ کار ہی نہیں یا محض معاشرتی سطح پر ہی جمہوری روح کا اطلاق نہیں ہونا چاہیے۔ اس کو زندگی کے ہر پہلو پر محیط ہونا چاہیے۔ چنانچہ حکیم صاحب کی نظر میں جمہوریت ایک جزوی تصور نہیں بلکہ اس کے برعکس:

''جمہوریت ایک کلی تصور ہے جس کے کئی پہلو اور کئی قسمیں ہیں مثلاً سیاسی جمہوریت (56)، معاشی جمہوریت (57)، معاشرتی جمہوریت (58)،'' (59)

مغرب کی جمہوریت محض سیاسی جمہوریت ہے جس میں سیاسی سطح پر تو تمام انسان مساوی ہیں مگر اقتصادی سطح پر آزاد مسابقت اور تنازع للبقاء کے حوالے کر دیئے گئے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر اقتصادی سطح پر آزاد مسابقت کا کوئی جواز ہے تو یہ سیاسی سطح پر کیوں نہیں اور اگر سیاسی سطح پر آزاد مسابقت انارکیت پر منتج ہوتی ہے تو کیا اقتصادی سطح پر آزاد مسابقت استحصال پر منتج نہیں ہوتی۔ چنانچہ جس طرح سیاسی سطح پر ریاست اپنے اداروں کے ذریعے اپنے شہریوں کے مابین مساوات کو قائم کرنے کی ذمہ دار ہے اسی طرح معاشی سطح پر بھی اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ استحصال کی ہر صورت کو ختم کرے اور معاشرے کے وسائل میں بھی اصول مساوات کو بروئے کار لائے۔ اسی طرح اشتراکی معاشرے جو محض معاشی جمہوریت کو ہی حرز جاں بنائے ہوئے ہیں اور جنہوں نے سیاسی جمہوریت کے تصور کو غتر بود کر کے پرولتاریہ آمریت کے نام پر ایک پارٹی کی فسطائیت اور ٹیکنوکریٹ کی جبریت کو معاشی مساوات کا جواز بنا کر اپنایا ہوا ہے۔ انہیں بھی یہی سوال ہے کہ پوری نسل انسانی کی تاریخ کا مطالعہ کریں تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ انسان نے شعوری زندگی کے ابتدائی مرحلے سے لے کر آج تک محض ایک ہی جوا اتار پھینکنے کے لیے جدوجہد کی ہے اور وہ ہے جبر' استبداد اور غلامی کا جوا' مگر اشتراکیت نے معاشی مساوات کے نام پر جس طرح کا نظام اپنے ہاں رائج کیا ہے' وہ بیسویں صدی میں انسان کے استحصال کی بدترین مثال ہے اور محض اسی بنیاد پر اشتراکیت کو ناقابل قبول قرار دیا جا سکتا ہے کہ یہ انسان کی حیوانی احتیاجات پوری کرنے کے نام پر انسانی احتیاجات کی تسکین کے ذرائع سے محروم کر دیتی ہے۔

اس کے برعکس اسلام انفرادیت اور اجتماعیت کی خوبیوں کا ایک حسین امتزاج ہے اور ان کے نقائص سے اسلام کا دامن تہی ہے۔ جیسا کہ ہم نے قبل ازیں قرآنی آیات اور احادیث کے حوالے سے بیان کیا ہے' اسلام اپنی فطرت میں جمہوری مزاج رکھتا ہے۔ اس کی عملی صورتیں جو رہی ہیں' اگر انہیں ان کے زمانوں کے پس منظر میں اور انسانی شعور کی ان اداروں کی سطحوں کے حوالہ سے دیکھا جائے اور دنیا میں اس وقت کے مروجہ نظاموں کے ساتھ موازنہ کرتے ہوئے غور

کریں تو اس حقیقت کے قبول کرنے میں کوئی باک نہیں ہونا چاہیے کہ اسلام نے اپنے جن اصولوں کی تعلیم دی تھی اور مسلمانوں نے جو بھی اس کے تحت سیاسی نظام اپنایا وہ اپنے عہد کی دگر مملکتوں کے نظامات سے کہیں جمہوری تھا۔ البتہ اسلام کی تعلیمات سے وہ مکمل طور پر ہم آہنگ نہ تھا۔ ہمارا کہنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ اسلام کے پیروؤں نے خلافت راشدہ کے بعد بھی دوسری مملکتوں کے نظامات سے بہتر جمہوری مزاج کا نظام اپنائے رکھا اور جوں جوں وہ اس سے دور ہٹتی چلی گئیں، اپنے زوال کے پندار میں گم ہوتی چلی گئیں۔ اسلام کے عہد اول کے جمہوری مزاج کے بارے میں حکیم صاحب لکھتے ہیں:

> ''آغاز اسلام کا انقلاب ایک ہمہ گیر تغیر حیات کا متقاضی تھا اور ان تمام تغیرات کا رخ جمہوریت کی طرف تھا۔''(60)

مگر بعد میں جمہوریت کی طرف سے یہ رخ ملوکیت کی طرف پھر گیا۔ اس کی طرف حکیم صاحب یوں اشارہ کرتے ہیں کہ:

> ''لیکن بہ جلد قدیم روایات پھر ابھر آئیں۔ خلافت سلطنت میں تبدیل ہوگئی۔ سرمایہ داری، زمینداری، جاگیرداری اور غلامی پھر عود کر آئی اور وہ انداز فکر و عمل نہ رہا جس نے بلال حبشیؓ کو سرداران قریش کا ہم رنگ (ہم مرتبہ) بنادیا تھا۔''(61)

مگر صدیوں کی ملوکیت نے جمہوریت کے اس تصور کو دھندلا کر رکھ دیا ہے، لہٰذا آج سب سے بڑی ضرورت اسلام کی سیاسی ہیئت حاکمہ کے تصور کو اجاگر کیا جانا ہے اور اس کے خطوط کو متعین کرنے کی کوشش کی جانی چاہیے تاکہ عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق پائیدار خطوط پر اسلامی ریاست کو انقلابی اور ترقی پسندانہ ریاستیں بنانے کی طرف رہنمائی دی جاسکے اور ملوکیت کے عہد میں جو ضرر اسلام کو پہنچ پایا ہے اس کی تلافی بھی ہوسکے کیونکہ ملوکیت کا عہد ایک ایسا بھیانک عہد ہے کہ اس نے اسلامی تعلیمات کا سارا حسن نوچ لیا تھا۔ ملوکیت کے عہد میں جو کچھ ہوا، حکیم صاحب اس کا نقشہ یوں پیش کرتے ہیں اور آج جو صورتحال ہے، اس کی توضیح اس طرح کرتے ہیں۔

> ''ملت اسلامیہ میں اس وقت تک سے آج تک جو بے عنان سلطانی اور شہنشاہی کا دور چلا اس کو تھامنا ایسا ہی محال ہوگیا ہے جیسے کوئی شخص سیلاب کو ہاتھوں سے روکنے کی کوشش کرے۔ مسلمان تیرہ صدیوں میں غلامی کو منسوخ نہ کرسکے۔ نظام سلطانی کے خلاف کبھی کوئی تحریک پیدا نہ ہوئی۔ مفتوحہ ممالک میں بڑی بڑی جاگیرداریاں پیدا ہوگئیں۔ علماء کی زیادہ تعداد یا ظاہری عبادات میں یا معاملات کے بارے میں فقہی اختلافات میں الجھی رہی اور ان علماء کا کام جو سلطنت سے وابستہ تھے یہی رہ گیا کہ سلاطین کے ہر فعل قبیح کے جواز کے لیے سند تلاش کریں۔''(62)

جمود کی اس روش کو ختم کرنے کے لیے دور جدید میں مسلمانوں نے خاطر خواہ کوششیں کی ہیں اور انہوں نے مسلم ریاستوں میں ہیئت حاکمہ کے تصور کو خلافت اور اس میں موجود جمہوری رجحانات کی بنا پر اسے جدید جمہوری تقاضوں سے ہم آہنگ بنانے کی کوششیں کی ہیں جس کی بنا پر مسلم ریاستوں پر مسلط ملوکیت آمریت یا نیم آمریت یا نمائشی جمہوریت کے خلاف عام مسلمانوں میں بھی ردعمل کا آغاز ہو گیا ہے اور یہ ناممکن نہیں کہ مسلمان سچی اسلامی جمہوریت کو اپنے ہاں رائج کر سکیں گے۔ چنانچہ آج کا تقاضا یہ ہے کہ اسلامی جمہوریت کا تصور واضح کیا جائے۔ دیگر علماء کی طرح حکیم صاحب نے بھی اس تصور کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے جس کے حوالے سے ہم عہد جدید میں اسلامی ریاست کی جمہوری اسلامی ہیئت حاکمہ کی صورت گری کریں گے۔ بشیر احمد ڈار نے ''اقبال کے فلسفہ کا مطالعہ'' میں ابراہم لنکن کے حوالے سے مغربی اور اسلامی جمہوریت کا فرق واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''اگر ہم ابراہم لنکن کے مشہور مقولہ کو جو اس نے جمہوریت کی تعریف کے سلسلہ میں بیان کیا ہے' اسلام کی رائج کردہ جمہوریت کے مطابق تبدیل کر سکیں تو وہ یوں ہوگا کہ ''خدا کی حکومت' عوام کے لیے اور عوام کے ذریعے۔'' وہ حکومت جو عوام کے ذریعے قائم ہوتی ہے۔ انسانیت کے مفاد میں ہوتی ہے مگر اس حکومت کو لازمی طور پر ان قوانین کے مطابق چلانا چاہیے جو کہ خدا نے وضع کیے ہیں۔ انسان کبھی بھی مقتدر اعلیٰ نہیں ہو سکتا۔ اقتدار اعلیٰ محض خدا ہی کو سزاوار ہے۔ عوام اپنے نمائندوں کے ذریعے خدا کے قوانین کے ماتحت حکومت کرتے ہیں۔''(63)

اس اصول کی روشنی میں اسلامی ریاست اپنی سیاسی ہیئت حاکمہ کی تشکیل کرتی ہے۔ اس میں ایک طرف اقتدار اعلیٰ خدا اور اس کے رسولؐ کے پاس ہوتا ہے اور دوسری طرف اس اقتدار اعلیٰ کو عملی طور پر عوام خدا کی کتاب اور رسولؐ کی سنت کی روشنی میں اس اقتدار اعلیٰ کو عملی طور پر ایک امانت تصور کرتے ہوئے احتساب اور جوابدہی کے کامل احساس کے ساتھ برتتے ہیں اور آپس میں اصول مشاورت سے کتاب وسنت کی روشنی میں اپنے مسائل اور معاملات چلاتے ہیں۔
چنانچہ محمد رسول اللہؐ نے اس اصول مشاورت کی روشنی میں ایک ایسی حکومت قائم کی جو کہ مثالی تھی۔ حکیم لکھتے ہیں:

> ''محمدؐ نے ایک ایسی جمہوریت قائم کی جس میں حبشی اور عرب امراء مکمل طور پر ایک جیسے ہی حقوق اور فرائض رکھتے تھے اور یہ حقوق نہ صرف نظری طور پر تھے بلکہ عملی طور پر بھی تھے اور یہ عالمی اخوت کے اس رشتہ میں منسلک ہو کر مساوی' قانونی' عمرانی اور معاشی تعلقات میں بندھے ہوئے تھے۔''(64)

ایک طرف تو اس اصول مشاورت (65) پر قائم ہونے والی ہیئت حاکمہ جس میں مقتدر اعلیٰ خدا اور اس کا رسولؐ ہو۔ ایک ایسی جمہوریت کی تشکیل کرتے ہیں جس میں نظری اور عملی دونوں لحاظ سے انسان اپنے حقوق میں مساوات کے

رشتے میں بندھے ہوئے ہیں تو دوسری طرف یہ ریاست علاقائیت' نسل پرستی' سیاسی یا مذہبی گروپ بندی کے تعصبات سے آزاد ہے۔ بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں:

''اپنے منشور کے اعتبار سے اسلامی ریاست عالمگیریت اور اجتماعیت کی حامل ہے۔ اسلامی ریاست کی حدود محدود نہیں جن میں کہ وہ اپنے قانون کو لاگو کرے اور پُرامن ماحول کے مقاصد کے حصول کے لیے حکم نافذ کرے۔''(66)

اسلامی جمہوریت میں اصول مشاورت کی بنا پر جس سیاسی ہیئت حاکمہ کی اساس اٹھتی ہے اور جو مملکت کے نظام کا ہیولیٰ تیار ہوتا ہے وہ شورائی ہے۔ یہ شورائیت جو شکل چاہے عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق اختیار کر سکتی ہے۔ صدارتی بھی اور پارلیمانی بھی اور اشرافیہ کی بھی مگر اس میں اصول مشاورت کو بنیادی حیثیت حاصل ہوگی اور اس میں حاکمیت یا اقتدار اعلیٰ صرف خدا کو حاصل ہوگا اور رسولؐ اس قانون کا شارح اول ہوگا جو کہ خدا نے قرآن کی صورت میں دیا ہے۔ چنانچہ

''اسلامی جمہوریت جب شورائی لائحہ عمل کو اپنائے گی تو اس کے فکر و اجتہاد کے دائرے نصوص شریعت کے دائروں سے متصادم نہیں ہوں گے۔''(67)

مگر اسلام میں شاہی اور امرائی حکومت کا جواز نہیں پیش کیا جا سکتا۔ اشرافیہ جو اسلام کے اصول پر استوار ہوگی وہ بھی مغربی اشرافیہ نہیں ہوگی بلکہ اس کی مثال یوں ہے کہ جیسے اسلام کی عہد راشدہ میں سرکردہ اصحابؓ پر مشتمل حضرت عمرؓ نے ایک کونسل مقرر کر دی تھی کہ وہ حکومت کریں اور اپنے میں سے کسی اور کو امیر چن لیں۔ ان میں حضرت عثمانؓ' حضرت علیؓ حضرت طلحہؓ حضرت عبدالرحمٰن عوفؓ اور حضرت زبیرؓ شامل تھے اور انہوں نے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ نامزد کر دیا تھا اور باقی اصحابؓ کی حیثیت مشیر کی سی تھی مگر یہ تمام اشراف خدا اور رسولؐ کی ہدایت کے پابند تھے اور اصول مشاورت پر بھی یہ متفق علیہ تھے۔ اسلام کے جمہوری نظام کے بارے میں حکیم صاحب لکھتے ہیں:

''اسلام نے جو نظام قائم کیا' وہ بھی ایک خاص انداز کی جمہوریت تھی۔ اس کا دستور عوام کی اس رائے سے مرتب نہ ہوا تھا بلکہ از روئے وحی آسمانی خدائے علیم و حکیم کا تلقین کردہ تھا یا نبی حکیم کی سنت پر مبنی تھا۔ سیاست و معیشت کے بنیادی اصول واضح اور معین تھے لیکن بدلتے ہوئے حالات میں ذیلی اور فروعی آئین مشیران خلافت کی رائے کے مطابق وضع ہوتے تھے۔ امیر خلافت مسلمانوں کی رضامندی سے منتخب ہوتا تھا۔ انتظام مملکت میں وہ اپنی صوابدید سے عمل کرتا تھا لیکن اس کے ذاتی اور حکومتی اعمال پر تمام مسلمانوں کی نگرانی تھی۔ وہ شرعی حدود کے باہر قدم نہ رکھ سکتا تھا۔''(68)

اس جمہوریت میں

''دین اور ضمیر کے معاملے میں ہر شخص آزاد تھا۔ غیر مسلموں کے قوانین شریعت اور طریق

زندگی میں حکومت مزاحم نہ ہو سکتی تھی۔ رعایا کا غریب سے غریب فرد امیر المومنین پر نالش کر سکتا تھا اور عدالت میں اسے جوابدہی پر مجبور کر سکتا تھا۔"(69)

یہ حکومت عدل و انصاف سے پُر تھی اور اس میں کوئی بھی مراعات یافتہ طبقہ نہ تھا بلکہ ہر شخص انصاف کے تقاضوں سے بہرہ ور تھا اور یہ مساوات اور انصاف معاشی' سیاسی' اخلاقی اور سماجی غرضیکہ زندگی کے ہر شعبہ میں پائی جاتی تھی اور حکومت عوام کی خبر گیری' فلاح اور خیر خواہی کے اصول پر ترتیب پاتی تھی۔

"اس جمہوریت میں حکمرانوں کا کوئی طبقہ نہ تھا۔ ہر طرح کی آزادی ضمیر تھی۔ مملکت رفاہی مملکت تھی جس کے اندر عمر فاروقؓ جیسا جلیل القدر انسان راتوں کو گردش کر کے دیکھتا تھا کہ کہیں ظلم تو نہیں ہو رہا ہے یا کسی غریب کے گھر میں فاقہ تو نہیں۔ اگر کوئی غریب گھرانہ نان شبینہ کا محتاج دکھائی دیا تو بیت المال سے اپنی پیٹھ پر لاد کر سامان خورد و نوش معذرت کے ساتھ وہاں پہنچا دیا۔ اگر کسی امیر یا گورنر نے کسی غریب ذمی پر بھی ذرہ بھر ظلم کیا تو عمرؓ کے درے اس پر بر سر عام برس گئے۔ یہ تھی مساوات حقوق اور عوام کی حکومت عوام کے لیے۔"(70)

اسلامی جمہوریت کی جو صورت بنتی ہے' اس میں بڑی وسعت ہے۔ اس لیے کہ اس میں مغربی جمہوریت کی طرح محض سیاسی جمہوریت پر ہی اصرار نہیں کیا جاتا بلکہ اشتراکی جمہوریت کی طرح معاشی جمہوریت کو بھی پوری اہمیت دی گئی ہے۔ البتہ اشتراکی جمہوریت کا سیاسی جبر اسلام میں نہیں بلکہ سیاسی جمہوریت اسلام میں برقرار ہے۔ اسی طرح معاشرتی جمہوریت بھی اسلام میں پورے طور پر موجود ہے۔ اسلام نے جس طرح کی جمہوریت بیان کی ہے اس میں جزوی جمہوریت کی بجائے کلی تصور مساوات پر کلی جمہوریت کا تصور دیا گیا ہے اور اس میں جمہوریت کے وہ تمام تصورات شامل ہیں جو کہ دور جدید میں اس میں شامل کیے گئے ہیں۔ "انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی" میں جمہوریت کا اطلاق چار طرح کے تصورات پر کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ جمہوریت کے

"اصل معنی یہ ہیں کہ یہ ایک ایسی طرز حکومت ہے جس میں سیاسی فیصلوں کا حق براہ راست مجموعی طور پر شہریوں کو حاصل ہوتا ہے اور اکثریت کی حکومت کے اصول کو ضابطہ قرار دیا جاتا ہے۔ اسے براہ راست جمہوریت کہا جاتا ہے۔ دوسرے یہ ایک ایسی طرز حکومت ہے جس میں وہ سیاسی حقوق انفرادی طور پر استعمال نہیں کرتے بلکہ اسے منتخب نمائندوں کے ذریعے کرتے ہیں اور وہ ان کے سامنے جوابدہ ہوتے ہیں! اسے نمائندہ جمہوریت کہتے ہیں۔ تیسرے یہ ایک ایسی طرز حکومت ہے جو کہ عام طور پر نمائندہ جمہوریت ہی ہوتی ہے مگر وہاں اکثریت کی قوت اور ان کا عمل ایک خاص آئینی دائرہ کار کے اندر ہوتا ہے اور آئینی طور پر ایک ایسا دائرہ کار (Framework) متعین ہوتا

ہے جس کے اندر محدود طور پر تمام لوگ انفرادی اور اجتماعی حقوق سے لطف اندوز ہوں۔ یہ حقوق آزادی اظہار اور مذہب سے متعلق ہوتے ہیں۔ اسے متوازن یا آئینی جمہوریت کہتے ہیں۔ (Liberal) چوتھے لفظ جمہورت کا استعمال کسی نظام کی ان سیاسی اور سماجی خصوصیات پر بھی کیا جاتا ہے جو کہ جمہوریت کی مبینہ تین تعریفوں میں نہیں آتیں مگر ان کا مقصد معاشی اور سماجی تفرقات کا خاتمہ ہوتا ہے۔ خاص طور پر وہ تفرقات جو کہ انفرادی حق ملکیت اور اس کی تقسیم سے پیدا ہوتے ہیں۔ اسے سماجی یا معاشی جمہوریت کہتے ہیں۔"(71)

حکیم صاحب کے نزدیک اسلام کا تصور اسلامی جمہوریت متذکرہ تمام تصورات جمہوریت پر مبنی ہے اور ان کو اپنے میں احاطہ کیے ہوئے ہے۔ وہ ایک کلی جمہوریت پر یقین رکھتے ہیں کیونکہ زندگی کے تمام پہلوؤں کو اپنے اندر سموئے بغیر مساوات اور عدل نتیجہ خیز ثمرات کے حامل نہیں ہو سکتے۔ مثلاً مارکسیوں نے جب محض معاشی عدل کو ہی اپنے نظام کی بنیاد بنایا تو کسی قدر تو میانے سے اور معاشی منصوبہ بندی سے معاشی ترقی تو ہوئی مگر سیاسی جمہوریت کی عدم موجودگی کی بنا پر اور معاشرتی مساوات کو اور عدل کو کچلنے کی صورت میں زندگی اذیت ناک ہوتی چلی گئی اور پورا سماج گھٹن کا شکار ہو گیا۔ اسی لیے کہ انسان محض حیوانی وجود نہیں ہے کہ معاشی ضروریات پوری کرنے کے سوا اس کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اشتراکیت نے زندگی کے دوسرے تمام پہلوؤں کو نظر انداز کر کے ایک ایسی غلطی کی کہ جو خود اشتراکیت کی موت کا سبب بن چکی ہے۔ چنانچہ آج محض ان لوگوں کے لیے اس نعرہ میں جاذبیت ہے جو معاشی فلاکت کا شکار ہیں۔ اس لیے کہ معاشی احتیاجات کی شدت ان کے نعرہ کی قوت ہے۔ جب یہی طبقات علم و نور سے منور ہوتے ہیں اور ان کی معاشی حالت قدرے سدھرتی ہے تو ان کا انسانی جذبہ اشتراکیت کے محض حیوانی تسکین کے جذبے کو دبانے لگتا ہے۔ اسی طرح ہندوؤں میں معاشرتی جمہوریت قطعاً نہیں۔ اسلام اور مغربی تہذیب کے اثرات نے انہیں نیا وژن تو بخشا ہے مگر وہ ابھی تک ان تصورات کو ہضم نہیں کر پائے اور آج بھی وہاں معاشی' سیاسی اور معاشرتی مساوات کسمپرسی کی حالت میں ہیں۔ اسی طرح مغربی تہذیب کے نظام جمہوری میں سیاسی جمہوریت پر زور ہے۔ معاشی مساوات کو معاشی سیکٹر میں آزادانہ مسابقت کی بھینٹ چڑھا دیا گیا ہے۔ اسی طرح وہاں معاشرتی جمہوریت بھی مفقود ہے۔ گورے اور کالے کو معاشرتی طور پر ایک درجہ حاصل نہیں ہے۔ متذکرہ مباحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مغرب کے تمام نظامات محض جزوی طور پر ہی جمہوری ہیں اور وہ جمہوریت کا کلی تصور اپنانے سے عاجز رہے ہیں جبکہ اسلام اپنے جمہوریت کے نظام میں کلی مساوات کا حامل ہے۔ خلیفہ حکیم صاحب اسلامی جمہوریت کے اساسی اصولوں کو نشاندہی کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک چند بنیادی اصول یہ ہیں۔ یہ اصول "اسلام کے نظریہ حیات" (صفحہ 22) پر ہیں جبکہ "پیغمبر اور ان کا پیغام"(72) میں 14 اصول بیان کیے گئے ہیں۔ ذیل میں ہم ان دونوں سے اہم اصول منتخب کر کے پیش کرتے ہیں۔ اسلامی جمہوریت میں:

1-اقتدار اعلیٰ خدا کے پاس ہے جس کے بنیادی خواص میں عقل، محبت اور عدل شامل ہیں اور یہ اس کی خواہش ہے کہ انسان اپنے افکارات، الفاظات اور اعمالات میں اس کے خواص کے مظہر ہوں۔

2-اگرچہ بالآخر خدا ہی تمام مقاصد کا تعین کنندہ ہے مگر اس نے انسان کو آزادی ارادہ عطا کی ہے تا کہ وہ اپنی یہ آزادی ارادہ خدا کی مرضی اور منشا کے مطابق استعمال میں لاسکے۔(73)

3-ایمان کے معاملہ میں خدا نے کسی شخص پر جبر نہیں کیا بلکہ صداقت اور کذابت کا راستہ واضح طور پر بیان کر دیا ہے۔ ہر شخص آزاد ہے کہ وہ چاہے تو اس پر ایمان رکھے اور چاہے ایمان نہ رکھے مگر اس کے نتائج اسے بھگتنا ہوں گے۔(74)

4-اسلامی ریاست تھیا کریسی نہیں ہوتی بلکہ وہ نظریاتی ہوتی ہے۔ اس ریاست میں شہریوں کے حقوق و فرائض کا تعین اس بنیاد پر ہوتا ہے کہ وہ کسی طرح اسلامی نظریہ کے ساتھ ان حقوق و فرائض کے ذریعے ہم آہنگ ہو سکتے ہیں۔(75)

مسلم مملکت ایک اشتراکی جمہوریت ہوگی۔ اسلام میں شاہیت کا کوئی مقام نہیں اور نہ موروثی جانشین کو کسی قسم کی تائید حاصل ہے۔ یہ ایک مذہبی عمومیت ہوگی لیکن اس میں کوئی ملائیت یا کلیسائی نظام نہ ہوگا۔ یہ صرف اس مفہوم میں دینی حکومت ہوگی کہ یہ اپنا اقتدار خدا سے حاصل کرتی ہے۔ خدا عالمگیر اجتماعی عدل کی ایک علامت ہوگا۔ اسلام کی ہیئت حاکمہ میں معاشی ترکیب یا اسلام کی معاشی جمہوریت کی اسلامی ریاست میں صورت نہ تو سرمایہ دارانہ ہوگی اور نہ خالصاً اشتراکی معیشت کی ہوگی بلکہ اس کا تعین اسلامی معیشت کے اصولوں کے تحت ہوگا اور اس میں عصری تقاضوں کو بھی نظر انداز نہ کیا جائے گا بلکہ اسلامی اصولوں کی فلاسفی پر ان حالات کی تدوین ہوگی۔ چنانچہ حکیم کی نظر میں اسلامی ریاست میں قوم کی معاشیات کا انضباط اسی طرح پر ہوگا کہ سرمایہ داری اور غیر کمائی ہوئی آمدنی پر زندگی بسر کرنے کی حوصلہ افزائی نہیں کی جائے گی۔ ''قانون کلانیت'' جس کی رو سے خلف اکبر تمام جائیداد کا وارث قرار پاتا ہے، برخاست کر دیا جائے گا۔ سرمایہ پر محصول وصول کرنا لازمی ہوگا تا کہ اس کی گردش موقوف نہ ہو یا یہ جمع نہ ہوتا رہے۔ یہ اصول معاشرہ کو بتدریج ایک سطح پر لاتا ہے۔ یہ محصول اس سے لیا جائے گا جو مالدار ہیں اور ان پر خرچ کیا جائے گا جو نادار ہیں۔ تجارت کی آزادی ہوگی لیکن شرط بازی کی ممانعت اور نفع بازی کے لیے اشیائے تجارت کا احتکار غیر آئینی سمجھا جائے گا۔ مال و دولت کی معاشرہ میں ریل پیل ہوگی۔ مشترک خاندانی نظام میں جائیداد کو غیر منقسم رکھنا خلاف قانون ہوگا۔ صاحب املاک کے انتقال پر اس کی جائیداد قریبی رشتہ داروں میں تقسیم ہوگی تا کہ سرمایہ معاشرہ میں پھیلے اور اس کے فوائد سے زیادہ سے زیادہ لوگ متمتع ہوں۔(76)

''ہر شخص کمانے کے لیے حلال ذرائع سے آزاد ہوگا مگر استحصال اور فراڈ کی اجازت نہ ہوگی۔
ایک خاص حد تک ہی دولت رکھنے کی اجازت ہوگی اور سرمایہ پر ٹیکس ہوگا۔ اسلامی جمہوریت کا یہ کنٹرول زر ایک بنیادی معاشی اصول ہوگا۔(77) معاشی استحصال کی تمام صورتوں کو ختم کرنا اور ارتکاز دولت کو روکنا اسلامی ریاست کا فریضہ ہے۔''(78)

جمہوریت کا پہلا ستون شورائیت ہے۔ دوسرا عدلیہ اور تیسرا مقننہ۔ اسلامی ریاست میں مقننہ کی صورت یوں ہوگی کہ:

''اسلامی مملکت مقررہ قاعدوں کی متابعت کرے گی۔ یہ نظام ظاہر و آشکار ہے۔ سربمہر اور سربستہ نہیں۔ مسلمان وقت کے تقاضوں کے لحاظ سے قانون سازی میں آزاد ہیں لیکن کوئی قانون اساسی دستور کو توڑ نہیں سکتا۔ وہی اشخاص قانون و ضوابط کی تدوین کے مجاز ہیں جو اسلام کی روح اور معاشری عدل کے اصول کو بخوبی سمجھ سکتے ہیں۔ مملکت میں علماء قوانین کی تشریح اور نظر ثانی کو جاری رکھیں گے۔''(79)

''حکمران کے لیے یہ لابدی ہے کہ وہ مشاورتی کونسل رکھے اور اکثریت کے فیصلوں کو اپنائے۔ ان کا انتخاب ذہانت علم عقل تجربہ یکجہتی کی بنیاد پر ہوگا۔ ان کے انتخاب کا انحصار کسی مخصوص سماج اور عہد کے مخصوص حالات پر ہوگا مگر اس کی بنیاد ایمان ہوگا۔ غیر مسلم اس کے رکن نہیں ہوسکتے۔''(80)

''صدر جمہوریہ کے انتخاب کے لیے کوئی طریقہ مقرر نہیں کیا گیا۔ فہرست اسماء میں سے صدر کے انتخاب کی سفارش کی جاسکتی ہے مگر قوم کی توثیق کے بغیر کسی جانشین کو نامزد کرنے کی اجازت نہیں۔ آنحضرتؐ اور خلفائے راشدینؓ کے طریق عمل سے یہ اصول منضبط کیے گئے ہیں۔ ہر شخص کو امیدوار بننے اور رائے دینے کا حق حاصل ہے۔ بشرطیکہ وہ دماغی اور اخلاقی حالت کی صحت کی بنیادی شرائط پوری کرتا ہو۔ ہر باشندہ ملک صدر حکومت کے کسی فعل پر باز پرس کرسکتا ہے اور اس کا یہ فرض ہوگا کہ اپنے فعل کو حق بجانب ثابت کرے۔''(81)

''اسلامی ریاست انارکی ریاست نہیں ہوگی۔ یہ لازمی طور پر عوامی جمہوری ہوگی جس کا صدر آزادانہ ووٹ کے ذریعے اپنے کردار اور اہلیت کی بنا پر معاشرہ میں منتخب ہوگا۔''(82)

اسلامی مملکت میں نظام جمہوریت کا تیسرا بنیادی رکن آزاد عدلیہ ہے۔ چنانچہ

''عدلیہ انتظامیہ سے آزاد ہوگی۔''(83)

''اللہ تم کو حکم دیتا ہے کہ امانتیں اہل امانت کے سپرد کرو اور جب لوگوں کے درمیان حکم کرو تو عدل کے ساتھ کرو۔'' (النساء:58)

''اور کسی گروہ کی دشمنی تم کو اتنا مشتعل نہ کردے کہ تم عدل نہ کرو۔ یہ تقویٰ سے قریب تر ہے۔'' (المائدہ:8)

''اسلامی تصور عدل کسی حال میں بھی انتظامیہ کو یہ اختیارات دینے کا روادار نہیں ہے کہ وہ معروف عدالتی کارروائی کے بغیر یوں ہی جس کو چاہیں پکڑیں، جسے چاہیں قید کردیں، جسے چاہیں

خارج البلد کریں؛ جس کی چاہیں زبان بندی کریں اور جسے چاہیں اظہار رائے کے وسائل سے محروم کر دیں۔ اس طرح کے اختیارات جو ریاست اپنی انتظامیہ کو دیتی ہو، وہ اسلامی ریاست ہرگز نہیں ہو سکتی۔"(84)

حکم بین الناس میں عدل برتنے کا ایک دوسرا مفہوم بھی ہم کو اسلام کی مستند روایات سے معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اسلام میں صدر ریاست اور گورنروں اور اعلیٰ حکام اور عامتہ الناس سب کے لیے ایک ہی قانون اور ایک ہی نظام عدالت ہے۔ کسی کے لیے کوئی قانونی امتیاز نہیں ہے، کسی کے لیے خاص عدالتیں نہیں ہیں اور نہ ہی کوئی قانون کی پکڑ سے مستثنیٰ ہے۔(85)

"قانون کی نظر میں سب برابر ہیں اور سب کے لیے مساوات کے مواقع موجود ہیں۔ قانون مسلم اور غیر مسلم میں بھی امتیاز نہیں رکھتا۔"(86)

ریاست کا ہر شہری عدالتی انصاف کا مستحق ہے۔(87) غیر مسلم مملکت کی پُر امن اور وفادار رعایا بن جائیں تو انہیں مذہبی اعتقاد کی کامل آزادی عطا کی جائے۔ ایک قلیل اور واجبی ٹیکس کے عوض جو وہ اپنی حفاظت کے لیے مملکت کو ادا کریں گے، قانون کی نظر میں ان کو مساوات کی ضمانت دی جائے گی۔(88)

تمام باشندوں کی فلاح و بہبود مملکت کا اصل مقصد ہے۔ یہ محض انتظامی مملکت نہ ہوگی جس کے فرائض نظم وضبط کے حامل ہوتے ہی ختم ہو جائیں گے۔ اسلامی مملکت دراصل فلاح و بہبود عامہ کی حکومت ہے۔(89)

قانون کے تحت عورت اور مرد یکساں بنیادی حقوق سے مستفید ہوں گے۔ عورت کو اپنے نام پر املاک و جائیداد رکھنے کی اجازت ہوگی۔ نکاح ایک معاہدہ کی نوعیت رکھے گا جس میں کسی قسم کے بھی شرائط داخل کیے جا سکیں گے۔ بشرطیکہ وہ خلاف اخلاق اور خلاف آئین نہ ہوں۔(90) عورتیں مردوں کے مساوی معاشی حقوق کی حامل ہوں گی۔ ان کی موروثی اور ذاتی دولت ان کی ذاتی ہی ہوگی اور وہ اسے اپنی مرضی سے صرف کر سکیں گی۔

"بین الاقوامی صلح و امن کے لیے تمام مساعی کی جائیں گی۔ دو جماعتوں میں سخت تنازعہ پیدا ہو جائے تو ہر مسلمان کا فرض ہے کہ وہ درمیان میں پڑ کر صلح وصفائی کی پوری کوشش کرے۔ اگر ان مساوی کوششوں کے بعد بھی کوئی جماعت ظلم و زیادتی یا اختلاف پر اڑی رہے تو مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ مظلوم کی حمایت کریں اور اپنی متحدہ قوت سے ظالم کو مغلوب کریں۔"(91)

حکیم صاحب اسلامی جمہوریت کو مسلمانوں کے لیے ناگزیر قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے اس میں ہیئت حاکمہ میں یا اسلامی ریاست کے اندر اقتدار اعلیٰ کا سزاوار محض خدا ہے۔ خدا کے مقتدر اعلیٰ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خدا اور اس کی کتاب قرآن کو ماخذ قانون مانا جائے اور نبی اکرمؐ کو اس کے شارح اول کی حیثیت سے تسلیم کیا جائے۔ اس طرح اسلامی ریاست میں جمہوریت کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ باشندگان اسلامی ریاست محض خدا اور اس کے

رسولؐ کے عطا کردہ اقتدار اور اختیار کو اپنی مرضی سے نہیں بلکہ خدا کی مرضی سے چلانے کے پابند ہیں۔ اس طرح اسلامی جمہوریت مغربی جمہوریت کی طرح مادر پدر آزاد ہیئت حاکمہ بننے کی بجائے ایک منضبط اور مربوط ہیئت حاکمہ بنتی ہے جس میں کہ قانون کو بے لگام انسانی خواہشات کے حوالے کرنے کی بجائے ایک مستقل قدر حیات کے تحت منظم کیا گیا ہے اور جب اس مقتدر اعلیٰ کی طرف سے اس نظام سیاسی کے چلانے والوں کی سیرت و کردار کے بارے میں دی گئی واضح ہدایات پر عمل کیا جائے تو اقبال کا اعتراض بھی ختم ہو جاتا ہے کہ جمہوریت میں بندوں کو گنا جاتا ہے' تولا نہیں جاتا۔ اسلامی ریاست میں کسی فرد یا جماعت کو عوام اقتدار تفویض کرتے ہوئے انہیں اسلامی سیرت و کردار کے معیار پر تولتے بھی ہیں۔

اسلام نے ہیئت حاکمہ کی کوئی خاص صورت متعین نہیں کی بلکہ اسے ہر عہد کے مزاج اور حالات پر چھوڑا ہے۔ دور جدید میں سقراط کے مرد عاقل یا اقبال کے مشورہ کے مطابق کسی مرد مومن یا عاقل و مجاہد درویش منش مرد مومن کی اس طرز جمہوری سے بھاگ کر غلامی اختیار (92) کرنا عصر جدید کے تقاضوں سے نظریں چرانے اور اسلامی تعلیمات کے مطابق اجتہادی قوت سے کسی نئی ہیئت حاکمہ متشکل کرنے میں عاجزی کا نتیجہ ہے۔ دور جدید میں ''رضا شاہ یا مصطفیٰ کمال پاشا'' یا کسی اور شخصیت میں روح شرق اپنی تجسیم کرنے کی بجائے اور شخصیات پر انحصار کرنے کے برعکس ایسے سیاسی اداروں کی تشکیل کرنی چاہیے جو کہ اسلامی تعلیمات کے مزاج اور مسلمانوں کے عصر جدید میں تقاضوں کے مطابق مسلمانوں کو سیاسی' عمرانی اور معاشی طور پر منظم کر کے پورے سماج کو ان روحانی قدروں کے حصول کے قابل بنا سکیں جو کہ اسلام کا مطمع نظر ہے۔ اسلام مزاجاً فردیت کی بجائے اجتماعیت کی طرف رجحان رکھتا ہے۔ اس لیے وہ نماز پڑھنے کی بجائے نظام صلوٰۃ کے قیام کا حکم دیتا ہے۔ دور جدید میں مسلمانوں کے مسائل کا حل اسلامی شریعت سیرت و کردار کی حامل شخصیات کی طرف لپکنے کی بجائے اسلامی سیرت و کردار کے حامل اداروں کے قیام کی طرف بڑھنے میں پوشیدہ ہے۔ اگرچہ کسی اچھی شخصیت کا وجود کسی نظام کی کامیابی کے لیے لازم ہے مگر شخصیت فانی شے ہے اور ادارہ اس کی نسبت زیادہ پائیدار' دوسرے اگر شخصی نظام میں وہ شخصیت کسی لحہ بھی غائب ہو جائے تو وہ لحہ قوم یا ملت کے لیے قیامت سے بھی گراں ہوتا ہے جبکہ ادارہ اچھی شخصیت کی صورت میں زیادہ متحرک ہو جاتا ہے اور شخصیت موجود نہ ہو تو وہ تب بھی شخصیت کے وجود پذیر ہونے تک متحرک اور فعال رہ کر وقتی کمی پوری کرتا رہتا ہے۔ پھر شخصیت کے لیے کسی اور شخصیت کی فوری تربیت کے ذریعے اپنے متبادل کے طور پر قائم رکھنا مشکل اور بسا اوقات ناممکن ہوتا ہے جبکہ ادارہ مختلف شخصیات کی اپنے ذریعے تربیت کرتا ہے۔ مزید یہ کہ ہمیشہ شخصیت اپنے عروج کے زمانہ میں کسی اور شخصیت کو ابھرنے نہیں دیتی جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس شخصیت کے بعد پورا سماج زوال کی اور انتشار کی لپیٹ میں آتا چلا جاتا ہے۔ اگر خلافت راشدہ کے خاتمہ کے اسباب پر غور کریں تو اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس عہد میں حضرت عمرؓ کے بعد کوئی ایسی شخصیت جنم نہ لے سکی جو کہ ان کے مقابل کی ہو۔ اس لیے حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے برعکس کسی ایک فرد کو اپنا جانشین مقرر کرنے کی بجائے چھ اصحاب رسولؐ کی ایک کونسل کو

جانشین مقرر کیا لیکن اگر عہد اسلامی کے اس دور میں ایسے اداروں کے قیام کی طرف توجہ کی جاتی جو اسلامی نظام کو مستقل طور پر چلانے کے ضامن بن سکتے تو اسلامی خلافت راشدہ اپنے مقامی کردار کے ساتھ صدیوں قائم رہ سکتی تھی۔ چنانچہ جیسے کہ خلیفہ حکیم صاحب کا خیال ہے اور جس کی طرف ہم نے بھی زور دیا ہے، مسلمانوں کے لیے ''اس کے سوا کوئی چارۂ کار معلوم نہیں ہوتا کہ وہ جمہوریت سے گریز کر کے ڈکٹیٹروں کی تلاش نہ کریں بلکہ عقل و ہمت اور ایثار سے اس جمہوری نظام میں رفتہ رفتہ ایسی اصلاحات کریں کہ اس کی خوبیوں کا پلڑا اس کے نقائص کے مقابلے میں بھاری ہو جائے۔''(94)

خود اقبال نے بھی اپنے چھٹے خطبہ میں مسئلہ اجتہاد پر بحث کرتے ہوئے اجتہاد کا حق دور جدید میں کسی فرد کو عطا کرنے کی بجائے اس بات کو صائب قرار دیا کہ اجتہاد کا حق پارلیمنٹ کے پاس ہونا چاہیے۔ اگرچہ ہم بھی اجتہاد کو پارلیمنٹ کے ذریعے کیے جانے کو صائب کہتے ہیں مگر اجتہاد کے انفرادی حق کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس لیے کہ بعض دفعہ پارلیمنٹ عوام کے مسائل پر مہر سکوت اپنے ہونٹوں پر ثبت کر لیتی ہیں اور حکمران کی مرضی پر خدا اور رسول کی مرضی کا اطلاق کرتی ہے جبکہ پارلیمنٹ سے باہر جرأت مند علماء خدا اور رسول کا منشا ہر صعوبت اٹھا کر بھی پورا کرتے ہیں اور صداقت کی روح کو زندہ رکھتے ہیں۔ بہر طور اقبال جب قانون سازی میں اجتہاد کے ذریعے پارلیمنٹ کو حق دیتا ہے تو وہ عصر حاضر کی روح پر اپنے یقین کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

> ''سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منصب خلافت کیا کسی فرد واحد کا حق ہے۔ ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے۔ اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے، ہندوستان اور مصر کے علماء نے اس سلسلے میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی۔ اپنی ذاتی حیثیت سے البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطہ نظر سرتا سر درست ہے۔ اتنا درست کہ کس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ کر لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرز حکومت ناگزیر ہو جاتا ہے۔''(95)

علامہ اقبال کے اس بیان کے بعد کہ وہ خلافت پر کسی منتخب شدہ مجلس کے حق کو تسلیم کرتے ہیں، حکیم صاحب اور دوسرے معترضین کا یہ اعتراض ساقط ہو جاتا ہے کہ موصوف شخصی حکومت چاہتے تھے، ایسی شخصی حکومت جو کہ مضبوط ہو اور اسلام کے ساتھ جس کا رشتہ نہایت گہرا ہو۔ اس کے برعکس علامہ کا مؤقف تو یہ ہے کہ وہ پارلیمنٹ کو مقتدر اعلیٰ تسلیم کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک آج مسلمانوں کو عموماً اور پاکستانی مسلمانوں کو خصوصاً یہی رویہ اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔ چاہے مسلمان صدارتی نظام اپنائیں اور چاہے پارلیمانی۔ یہ ان کے حالات اور مزاج پر منحصر ہے مگر اس نظام کو اپناتے ہوئے انہیں ہماری مندرجہ ذیل باتوں پر غور کرنا چاہیے جو صرف تجویز کی حیثیت رکھتی ہیں اور جو اسلامی اصول سیاسی کی روح سے

قریب تر ہیں۔ ہماری ریاستوں کو ایک ایسے آئین کی ضرورت ہے جس کو اسلامی اصولوں کی روشنی میں اور خدا اور رسول کو مقتدر اعلیٰ اور ماخذ قانون تسلیم کر کے وضع کیا گیا ہو اور اس آئین کو مسلمانوں کی عوامی تائید حاصل ہو جو ایک طرف فرد کو سماج کا اور دوسری طرف سماج کا فرد کو محافظ اور جزو بنائے۔ دوسرے الفاظ میں پاکستان میں ایک ایسا جمہوری نظام رائج کرنے کی ضرورت ہے جس میں اصل قوت کا منبع عوام کی بجائے خدا ہو۔ پاکستان کے عوام خدا کی اس دی ہوئی اتھارٹی کو اس کے نائب کی حیثیت سے اس کی مرضی اور منشاء کے مطابق استعمال میں لائیں۔ اسلامی شورائیت کی روح کو قائم رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ ووٹ دینے کا ہر پاکستانی کو حق حاصل ہو اور انتخابات میں ووٹ پارٹی کی بنیاد پر ڈالا جائے یعنی انتخابات میں امیدوار کھڑے نہ ہوں بلکہ پارٹیاں امیدوار ہوں اور پارٹیاں اپنے ووٹوں کے تناسب سے نشستیں حاصل کریں اور پھر اپنے اراکین کو حاصل شدہ نشستیں الاٹ کریں اور نااہل امیدواروں کو تبدیل کرتی رہا کریں۔ اس کے سوا پارلیمنٹ میں پیشہ وارانہ مہارت رکھنے والے افراد ایک خاص تناسب سے نشستیں حاصل کریں۔ یہ پارلیمنٹ دو ایوانوں میں منقسم ہو اور ایسی پارٹیاں جو ایک خاص حد تک ووٹ حاصل نہ کر سکیں۔ وہ یا تو دیگر پارٹیوں میں ضم ہو جائیں یا انہیں توڑ دیا جائے۔ اس سیاسی ڈھانچہ کے ساتھ ساتھ قانون کا محافظ ادارہ عدلیہ مضبوط ہونا چاہیے اور اسے ہر طرح کی تحریص اور تخویف سے آزاد ہونا چاہیے۔ ججوں کا تقرر جدید قانون اور اسلامی قانون دونوں میں مہارت اور اہلیت کی بنا پر ہونا چاہیے۔ عدلیہ ججوں کا تقرر خود اپنے ضوابط کے مطابق کرے۔ قانونی امداد اور انصاف قیمتاً مہیا کرنے کی بجائے ریاست مفت فراہم کرے۔

اسلامی ریاست میں اسلامی جمہوریت محض سیاسی انصاف پر یا سیاسی مساوات پر ہی استوار نہ ہو بلکہ سیاسی مساوات کے ساتھ ساتھ معاشی مساوات کو قائم رکھنا بھی اسلامی جمہوریت کا خاصہ ہے کیونکہ اسلامی جمہوریت ایک کلی تصور پر استوار ہوتی ہے۔ اسلامی جمہوریت محض انتظامی سیاسی ہیئت ہی نہیں ہوگی بلکہ اسے معاشرے کے تمام افراد کے جزوی اور کلی تمام مسائل حیات سے گہری دلچسپی ہونی چاہیے' تب ہی وہ معاشرے کے افراد کو معاشرے کے لیے فعال اور متحرک بنا سکتی ہے اور انہیں معاشرے میں فلاح کے لیے سرگرم کار ہونے پر آمادہ کرنے کا استحقاق رکھتی ہے اور یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ آج کے عہد میں اسلامی نظام کی راہ میں جاگیردار' ملوکیت اور سرمایہ داریت ایک سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ مسلمان اس وقت تک اسلامی نظام قائم نہیں کر سکتے جب تک کہ اپنے سماجوں کو ان لعنتوں سے پاک نہ کر لیں مگر اس لعنت سے نکل کر ایک دوسری لعنت اشتراکیت میں پھنسنے کی بجائے مسلمانوں کو عصر جدید کے تقاضوں کے مطابق خود اسلامی معیشت کی تدوین کرنی ہوگی۔ چنانچہ اسلامی ریاست معاشی منصوبہ بندی' محدود حق ملکیت' نظام زکوٰۃ اور افراد کے روزگار اور ان کے لیے کسب حلال کے اسباب مہیا کرنے کی پابند ہے۔ روزگار کا قانونی حق ہو' انفرادی آزادی اور پیشہ کے چناؤ کی آزادی اور دیگر معروف آزادیوں کے احترام کی روشنی میں معاشرہ کے افراد کو سماج کے فعال رکن بنانے کے لیے اقدامات کرے۔ معیشت میں جدید تجربات کو سمویا جائے۔ یوں فرد اور سماج میں ایک انسانی رشتہ استوار کیا جائے۔ نہ

فرد پر معاشرہ اور نہ معاشرے پر فرد قربان ہو بلکہ ان کے تعلقات میں اعتدال اور توازن کو برقرار رکھا جائے۔ اس سے وہ معاشرتی آزادی بھی وجود پذیر ہوگی جس میں انسانوں کے مابین رشتہ حقیقی مساوات پر ہوگا اور ان کا رویہ انسانی اخلاقی اور روحانی بنیادوں پر قائم ہوگا اور اسلام کی ہیئت حاکمہ یا اسلامی جمہوریت ان نتائج کی حامل ہوگی جو کہ آج کی دنیا کو صداقت اور مسرت کی تلاش اور یافت میں مدد دے سکیں گے اور اقتدار اور دانش دونوں مل کر ایک ایسے سماج کو تخلیق کر سکیں گے جس سے انسانی عظمت کا ایک مکمل اظہار ہوگا۔

---

## حواشی:

(1) Hakim, K.A., Islam and Communism, Institute of Islamic Culture, Lahore,p.139, 1962

(2) سید مودودی' اسلامی ریاست مرتبہ خورشید احمد۔ اسلامک پبلی کیشنز۔ لاہور ص۔ 143-144' 1969ء

(3) خلیفہ عبدالحکیم' فکر اقبال' بزم اقبال لاہور۔ ص 281

(4) ایضاً

(5) ایضاً۔ ص 281

لفظ جمہوریت کی مختلف لوگوں نے مختلف تعریفیں کی ہیں۔ مولانا محمد حنیف ندوی لکھتے ہیں "جمہوریت یونانی لفظ (Democracy) سے نکلا ہے جو دو اجزاء سے ترکیب پذیر ہے۔ ایک جزو کے معنی جمہور کے ہیں اور دوسرے جز کے معنی حکومت اور قانون کے۔ اس کے اصطلاحی معنی کا اطلاق ایسے اسلوب حکومت پر ہوتا ہے جس میں عوام اور جمہور کی بڑی سے بڑی تعداد شریک ہو۔" (محمد حنیف ندوی' اساسیات اسلام' ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور 1973ء۔ ص 205)

"جمہوریت جس کے قیام کے لیے ہم کوشاں ہیں' ایسی حکومت کو کہتے ہیں جس میں سب لوگ شریک ہوں جو سب لوگوں کے نمائندہ افراد پر مشتمل ہو اور جس میں سب کی فلاح و بہبود کا برابر خیال رکھا جائے جو عدل اور اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوئے ناقابل تنسیخ قوانین پر مبنی ہو۔" Theodore Parker, Discourses on Slavery (بحوالہ اساسیات اسلام' حنیف ندوی۔ ص 211)

خلیفہ حکیم جمہوریت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "آج کل جمہوریت محض ایک نظام حکومت کا نام ہی نہیں رہا بلکہ مذہب کی طرح ایک ہمہ گیر تصور بن گیا ہے اور جس طرح مذہب کا تصور مبہم اور غیر معین ہو گیا ہے وہی حال جمہوریت کا ہے۔ کیمونزم یا اشتراکیت اور سوشل ازم دونوں کا دعویٰ ہے کہ جمہوریت کی صحیح شکل یہی ہے کہ ممالک متحدہ امریکہ میں اکثر لوگ نہ صرف کیمونزم کے خلاف ہیں بلکہ سوشل ازم کو بھی اپنی جمہوریت کے منافی سمجھتے ہیں۔" (مقالات حکیم۔ جلد اول ص 164)

(6) خلیفہ عبدالحکیم' فکر اقبال ص 291۔ بزم اقبال لاہور

(7) ایضاً۔ ص 86-285

(8) ایضاً۔ ص 291

(9) ایضاً۔ لاہور ص 292

حکیم صاحب سے قبل علامہ اقبال بھی مغربی جمہوریت کے اس پہلو کی طرف توجہ دلاتا رہا ہے اور اس مغربی جمہوریت سے گریز کی طرف مسلمانوں کو راغب کرتا ہے۔ مثلاً اس کے یہ اشعار

آ بتاؤں تجھ کو رمز آیہ ان الملوک ۔۔۔ سلطنت اقوام غالب کی ہے اک جادو گری
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر ۔۔۔ پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمران کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشم ایاز ۔۔۔ دیکھتی ہے حلقہ گردن میں ساز دلبری

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام — جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب — تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق — طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں — یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو — آہ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

---

فرنگ آئین جمہوری نہاد است — رسن از گردن دیوے کشاد است
چو رہزن کاروانے در تگ و تاز — شکم ہا بہر نانے در تگ و تاز
گروہے را گروہے در کمین است — خدایش یار اگر کارش چنین است
زمن دہ اہل مغرب را پیامے — کہ جمہوریت تیغ بے نیامے
چہ شمشیرے کہ جان ہا می ستاند — تمیز مسلم و کفار نداند

(گلشن راز جدید)

---

جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں — بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

---

گریز از طرز جمہوری غلامے پختہ کارے شو — کہ از مغزدو صد خر فکر انسانے نمی آید

ول ڈیورنٹ اپنی کتاب ''نشاط فلسفہ'' (Pleasure of Philosophy) میں مغربی جمہوریت کے المیہ پر قمطراز ہے: ''جمہوریت جس نے انسان کو آزاد کرنے کی ٹھانی تھی' خود ایک کل بن گئی جس نے بے ذہن اجتماع کو رائے دہندگی کا حق عطا کیا۔ ان کلون اور آلون کے خلاف فرد کا احتجاج اس قدر بے سود تھا جتنا کہ مشرق میں اجتماع کے خلاف فرد کی آواز حتیٰ کہ قائدین بھی کلون کے بے جان اور بے روح اجزا بن گئے جو اپنے فریب خوردہ پیرووں کی طرح جنہیں انتخاب میں فقط گنا جاتا تھا' بے حس ہو کر رہ گئے۔'' (ول ڈیورانٹ' نشاط فلسفہ ترجمہ ڈاکٹر محمد اجمل۔ مکتبہ خاور لاہور۔ جون 1966ء ص 101)

اسی طرح مارکسیوں نے بھی مغربی جمہوریت پر بھرپور نقد و جرح کی۔ ان کا نقطہ نظر ''انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی'' میں یوں ہے ''مارکسیوں کے نزدیک بورژوا جمہوریت اس وجہ سے باعث شرم ہے کہ سیاسی حقوق کے مساوی ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ سیاسی طاقت بھی مساوی ہو گی اور وہاں ایسا ممکن نہیں جہاں کہ معاشی مساوات نہ ہو۔ چنانچہ یہ کہنے میں کوئی باک نہیں کہ صرف جمہوریت اس صورت میں ہی ممکن الامر ہے جبکہ معاشی مساوات ہو اور اس کے لیے معاشرے کا عدم طبقاتی ہونا لازم ہے۔'' (ص 341)

(10) پروفیسر پی رم سارو کن اپنی کتاب (The Crisis of our Age) میں اس ظلم کی جو تصویر کھینچتا ہے' وہ حکیم صاحب کے تصور معیشت کے باب میں ص 403 پر دی گئی ہے۔ (و۔ع)

(11) حکیم' فکر اقبال' بزم اقبال لاہور۔ ص 293

(12) پروفیسر عثمان' حنیف رامے' ڈاکٹر کنیز یوسف' پروفیسر عزیز احمد' پروفیسر زکریا۔ اس کے لیے دیکھیں اقبال اور اسلامی سوشلزم مرتبہ محمد حنیف رامے۔ مکتبہ البیان 1975ء لاہور

(13) حکیم' فکر اقبال' بزم اقبال لاہور۔ ص 294

(14) اس کے لیے باب ہشتم' تصور معیشت۔ ملاحظہ ہو جو اسی مقالہ کا ایک حصہ ہے۔

(15) خلیفہ عبدالحکیم' فکر اقبال' بزم اقبال لاہور۔ ص 296

(16) ہمایوں ادیب کی کتاب نیا سامراج۔ مکتبہ نوائے وقت لاہور ملاحظہ ہو۔

(17) حکیم' فکر اقبال' بزم اقبال۔ ص 294

(18) ایضاً۔ ص 296

(19) سرڈاکٹر سی۔ آر۔ ریڈی (پی ایچ۔ ڈی) اپنے ایک مضمون میں اسلامی تصور مساوات کے بارے میں لکھتا ہے ''نسلی مساوات کا مدت مدید مسئلہ اسلام کے سوا کسی مذہبی یا اخلاقی نظام سے حل نہیں ہوا۔ صرف مسلمانوں ہی میں ہم یہ بات پاتے ہیں کہ تمام مومن خواہ وہ کسی نسل یا رنگ کے ہوں مل جل کر کھانے

پینے اور شادی بیاہ کے معاملے میں کامل مساوات سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ تمام دوسرے سیاسی ضابطوں اور مذاہب میں رنگ و نسل کی چٹان پر دلیل' اخلاق اور روحانیت کے مثالی نظریات پاش پاش کیے گئے۔'' Ready Dr. Sir, C.R. Twentieth Century Magazine,1943

مشہور مورخ پروفیسر ٹوئن بی لکھتا ہے ''مسلمانوں میں نسل شعور کا خاتمہ اسلام کے غیر معمولی کارناموں کی اشاعت کا شدید تقاضا موجود ہے۔ اگرچہ تاریخ کے دفاتر یہ ظاہر کرتے نظر آتے ہیں کہ انواع انسانی کے مسلسل باہمی اختلاط اور پیدائش کے سلسلے میں نسلی شعور استثنائی شکل میں پایا جاتا تھا اور یہ کوئی دستور نہ تھا لیکن موجودہ صورتحال کے لیے مقدر ہو چکا ہے کہ نسل شعور پیدا ہوا اور وہ بھی ان لوگوں میں جنہوں نے پچھلی چار صدیوں میں متعدد جنگجو قوموں سے مقابلہ کر کے کم از کم سر دست زمین کا سب سے بڑا حصہ حاصل کر لیا ہے۔ اگرچہ بعض پہلوؤں سے انگریزی بولنے والے لوگوں کو ماضی کے حوالے سے جانچیں تو یہ انسانیت کے لیے رحمت ثابت ہوئے ہیں لیکن نسلی شعور کے خطرناک معاملے میں اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ ان کی بدقسمتی ہے۔ سمندر پار کی نئی دنیا میں انگریزی بولنے والی جن قوموں نے قدم جمائے ہیں' مجموعی طور پر اچھی ملنسار نہیں نکلیں۔ انہوں نے اپنے غیر متمدن پیشروں کو بالعموم روند ڈالا ہے اور جہاں جنوبی افریقہ کی طرح انہوں نے غیر متمدن آبادی کو زندہ رہنے دیا ہے یا جیسا کہ شمالی امریکہ میں ہوا ہے' انہوں نے دوسری جگہوں سے غیر متمدن افرادی قوت درآمد کی ہے وہاں انہوں نے ذات پات کی ہلاکت آفریں دستور کے وہ عناصر پروان چڑھائے ہیں جو کئی صدیاں بیت جانے پر ہندوستان میں بھرپور جوبن پر آئے ہیں۔ ذات پات کے نام پر ہمیں دستور پر اظہار افسوس کرنا آ گیا ہے۔

مزید برآں علیحدگی پسندی' ہلاکت آفرینی اور فرقوں کو دور دور رکھنے کا متبادل طریق کار ہے۔ یہ ایسی پالیسی ہے جو اس فرقے کی زندگی میں داخلی افتراق کا خطرہ ٹال دیتی ہے جو اس پر عمل پیرا ہوتی ہے لیکن اس قیمت پر کہ یوں ملی جلی نسلوں اور الگ تھلگ رہنے والی نسلوں میں کچھ کم خطرناک بین الاقوامی کھنچاؤ پیدا نہیں ہوتا۔ بالخصوص جب اس پالیسی کا اطلاق ان پردیسی قوموں کے نمائندوں پر ہوتا ہے جو غیر متمدن نہیں بلکہ ہندوؤں' چینیوں اور جاپانیوں کی طرح متمدن ہوں' حالات تو ایسے ہیں کہ انہی کا ستارہ عروج پر ہے جو نسلی منافرت کے دعویدار ہیں۔ اگر رنگ و نسل کے باب میں ان کا رجحان غلبہ پا گیا تو یہ عملاً عالمگیر تباہی کا موجب ہوگا۔ تاہم معاشرتی رواداری کی قوتیں جو سر دست روحانی جدوجہد میں ہار جانے والی لڑائی لڑ رہے ہیں' بنی نوع آدم کے لیے زبردست اہمیت رکھتی ہیں اور اگر ایسا اثر بھی بروئے کار آ جائے جو نسلی شعور سے نبرد آزما ہوا اور اب تک محفوظ پڑا ہو۔ اسے ترازو کے پلڑے میں ڈال دیا جائے تو شاید یہ قوتیں دوبارہ غالب آ جائیں۔ یہ امر قابل فہم ہے کہ اسلام کی روح بروقت کمک پہنچائے جس سے رواداری اور اس کے حق میں فیصلہ ہو۔''

(بحوالہ مسلمانوں کے تہذیبی کارنامے' تالیف' نور احمد مولوی ترجمہ و تحشیہ رحمان مذنب' فیروز سنز لاہور۔ ص 200-201-202)

''صرف اسلام ہی تاریخ عالم میں ہمیں ایک ایسی ریاست کی تصویر دکھاتا ہے جو کہ اول تا آخر نظریاتی تھی جس نے نسلی اور جغرافیائی حدود کو درخور اعتنا نہ سمجھا اور ہر اس شخص کے لیے اس میں داخلہ کے راستے کھلے تھے جو کہ اس کے اصولوں کو صدق دل سے تسلیم کر لیتا اور وہ اپنی ذہانت کے بل پر ہر طرح کا اہم اور ذمہ دار منصب بھی حاصل کر سکتا تھا۔'' (Dar,B.A.A Study in Iqbal's Philosophy.p.280)

(20) المسلمون اخوۃ' لافضل لاحد علی احد الا بالتقوی (ابن کثیر' بحوالہ طبرانی۔ ج 4 ص 217)

(21) یایھا الناس' الا ان ربکم واحد' لا فضل لعربی علیٰ عجمی' ولا بعجمی علیٰ عربی' ولا لاسود علی احمر' ولا لاحمر علیٰ اسود الا بالتقویٰ ( تفسیر روح المعانی' بحوالہ بیہقی و ابن مردویہ' جلد 26' ص 148 ادارۃ الطباعۃ المنیریہ' مصر اس کے علاوہ دیکھیں۔

الف) بخاری' کتاب الصلوۃ' باب 28 — (ب) ابوداؤد' کتاب الدیات باب 11

ج) نسائی' کتاب القیامۃ' باب 10-14 — (د) ابوداؤد' کتاب الامارہ باب 34

(22) الا کلکم داع و کلکم مسئول عن رعیتہ فالا مام الاعظم الذی علی الناس داع و ھو مسئول عن رعیتہ (بخاری' کتاب الاحکام' باب 1' مسلم' کتاب الامارۃ' باب 5 مزید دیکھیے (الف) بخاری' کتاب الاحکام' باب 8 (ب) مسلم' کتاب الایمان' باب 61 کتاب الامارۃ باب 5 (ج) کنز العمال' ج 6 ص 68-122 (د) کنز العمال' ج 6 ح 78

(23) للرجال نصیب مما اکتسبوا و للنساء نصیب مما اکتسبن (النساء: 32)

(24) من ظم من الارض شیاء طوقہ من سبع ارین (بخاری و مسلم) مزید کیلئے دیکھیں استاد احمد محمد شاکر کی مرتب کردہ مسند امام احمد حدیث' نمبر 3946

(25) حکیم' فکر اقبال' بزم اقبال۔ لاہور۔ ص 298

(26) ایضاً۔ لاہور۔ ص 299

(27) ایضاً۔ ص 299

(28) ملاحظہ ہو حکیم کا نظریہ اجتہاد۔

(29) حکیم' فکر اقبال۔ ص 287

(30) علامہ اقبال اپنی کتاب ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' ترجمہ نذیر نیازی کے ص 243-242 پر اسلامی قانون کے اصول اجتہاد کا حق افراد کی بجائے آج کے عہد میں پارلیمان کو دینا چاہتا ہے۔

(31) نسرین وحید' افکار سیاسی' سرسید بک کمپنی کراچی۔ 1964ء ص 365-362

(32) ایضاً۔ ص 365

(33) ایضاً۔ ص 365

مولانا محمد حنیف ندوی رفیق ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور' علامہ اقبال کے جمہوریت پر اعتراض کی نفسیاتی اور سیاسی وجہ اپنی کتاب ''اساسیات اسلام'' میں یوں بیان کرتے ہیں کہ ''اقبال نے جو جمہوریت کی مخالفت کی وہ اس بنا پر نہیں تھی کہ وہ اس کے مقابلہ میں شخصی حکومتوں کے فرسودہ نظام کو زیادہ بہتر سمجھتے تھے بلکہ جمہوریت کے خیر خواہ کی حیثیت سے محض اس بنا پر تھی کہ اس میں کیا خامی پائی جاتی ہے اور کس طرح اس خامی کی بنا پر انگریز کی استعماری مصلحتیں ناجائز فائدہ اٹھا سکتی ہیں۔'' (ص 215)

مزید یہ کہ ''جب وہ کہتے ہیں کہ اس نظام میں سروں کو گنا جاتا ہے تولا نہیں جاتا تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ جمہوریت میں اس انداز سے اہتمام کرنا چاہیے کہ اس میں آراء کو گننے کے ساتھ ساتھ تولا بھی جا سکے۔'' (ص 215)

پروفیسر ریلف انج بھی جمہوریت کے اس نقص کے بارے میں اقبال کا ہمنوا ہے کہ ''جمہوریت حکومت کے بارے میں محض ایک تجربہ ہے اور یہ اس کا بنیادی نقص ہے کہ اس میں ووٹوں کو محض گنا ہی جاتا ہے۔ اس کے برعکس تولا نہیں جاتا۔'' (ریلف انج (Ralphinge) ''ڈکشنری آف کوٹیشنز بعنوان ڈیموکریسی۔) آج سے صدیوں پیشتر سقراط نے بھی جمہوریت پر یہی اعتراض کیا تھا کہ اس میں بندوں کو تولا نہیں جاتا بلکہ گنا جاتا ہے۔ اس نے کہا ''اس جمہوریت سے زیادہ مضحکہ خیز اور کیا چیز ہو سکتی تھی جس کی ناک میں ہجوم نے نکیل ڈال رکھی تھی جہاں جذبات کا دور دورہ تھا۔ جہاں حکومت ایک مجلس مباحثہ تھی۔ جہاں فوج کے سپہ سالار بن سوچے سمجھے انتخاب برخاست اور ہلاک کیے جاتے تھے۔ جہاں حروف تہجی کے اعتبار سے بیچارے موٹی عقل رکھنے والے کسانوں اور تاجروں کو منتخب کر لیا جاتا تھا کہ سلطنت کی عدالت عالیہ کے ارکان کی حیثیت سے کام کریں۔'' (ول ڈیورانٹ' داستان فلسفہ۔ ترجمہ عابد علی عابد' لاہور ص 44۔ باب سقراط)

آگے چل کر وہ پھر اس نظام پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ''کیا یہ گھٹیا درجے کا توہم نہیں کہ محض تعداد کی کثرت سے دانشوری وجود میں آ جائے گی۔ اس کے برخلاف کیا یہ بات مسلمہ طور پر مشاہدے میں نہیں آتی کہ جو لوگ مجمع میں شامل ہوتے ہیں' وہ ان لوگوں سے کہیں زیادہ بے وقوف' تشدد پسند اور ظالم ہوتے ہیں جو تنہا اور علیحدہ ہوتے ہیں۔ کیسی شرمناک بات ہے کہ انسانوں پر وہ خطیب حکمران ہوں جو طول طویل تقریریں کرتے ہیں اور جنہیں پیتل کے ان برتنوں سے تشبیہ دی جا سکتی ہے جنہیں ضرب لگائی جائے تو اس وقت تک صدا دیتے رہتے ہیں جب تک کوئی ان پر ہاتھ نہ رکھ دے۔'' (ایضاً ص 46-47)

سقراط کے نزدیک اس کا حل یہ تھا کہ ''حکومت کی قیادت عاقل ترین آدمی کے ہاتھ میں ہونی چاہیے۔'' (ایضاً۔ ص 47)

اس موضوع پر ابن خلدون نے بھی لکھا ہے اور وہ بھی شخصی اور اجتماعی نظام حکومت کے فرق کو بیان کرتا ہے اور وہ اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے کہتا ہے کہ شخصی حکومت کسی قوم کے زوال اور اجتماعی حکومت جس کی بہترین شکل جمہوریت ہی ممکن ہے' وہ ابن خلدون کی نظر میں بہترین طرز حکومت ہے۔ مولانا محمد حنیف ندوی اپنی کتاب ''اساسیات اسلام'' میں ابن خلدون کے نظریہ کے بارے میں لکھتے ہیں۔ ''ابن خلدون کی اصطلاح میں بات کریں تو یہ چیز بھی اس باب میں دریافت طلب ہے کہ تنہا ایک فرد قوم و ملت کے فخر و مباہات کی روایات کو زیادہ عمدگی سے قائم و زندہ رکھ سکتا ہے۔ اس غرض کی تکمیل کے لیے پوری ملت کو شریک ہونا چاہیے۔ پہلی صورت کو وہ ''انفراد فی المجد'' کے الفاظ میں یاد کرتا ہے اور اسے حکومت و اقتدار کے زوال کی نشانی قرار دیتا ہے اور دوسری صورت کو ''اشتراک فی المجد'' کے نام سے پکارتا ہے اور اس کو قوم کی زندگی و بیداری سے تعبیر کرتا ہے۔'' (اساسیات اسلام از محمد حنیف ندوی)

(34) خلیفہ عبدالحکیم فکر اقبال' بزم اقبال۔ لاہور۔ ص 298

(35) ایضاً۔ ص 299-298

(36) ایضاً۔ ص 298

(37) ندوی' محمد حنیف: اساسیات اسلام' ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔ 1973ء۔ ص 213

(38) ایضاً۔ ص 213-212

(39) ایضاً۔ ص 212

(40) ایضاً۔ ص 212

(41) ایضاً۔ ص 210

(42) ایضاً۔ص210

(43) ایضاً۔ص206

(44) ایضاً۔لاہور۔ص209

(45) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم جلد اول ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔ص164

(46) مولانا حنیف ندوی' اساسیات اسلام' ص209 ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔1973ء

(47) ایضاً۔ص209

(48) الا کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ فالا مام الاعظم الذی علی الناس راع وھو مسئول عن رعیتہ (بخاری' کتاب الاحکام' باب 1 مسلم کتاب الامارۃ باب 5)

(49) الشوریٰ:38

(50) وامر ھم شوری بینھم (الشوریٰ۔38)

(51) قلت یا رسول اللہ الامر ینزل بنا بعدک لم ینزل فیہ قرآن ولم سیمع شئی' قال اجمعوا العابد من امتی واجعلوہ بینکم شوریٰ ولا تقضوا بل واحد (روح المعانی)

(52) ان اللہ یامرکم ان تودوا الا مانات الی اھلھا (النساء:58)

(53) یایھا الذین امنو اطیعوا اللہ واطیعو الرسول و اولی الامر منکم (النساء:59)

(54) لاطاعہ فی معصیتہ انما الطاعہ فی المعروف (بخاری ومسلم)

(55) ان لا تنازع الامر اھلہ الا مان تروا کفر بو حاعند کم من اللہ فیہ برھان (بخاری ومسلم)

(56) حکیم نے اپنے مقالات میں ان مختلف النوع جمہوریتوں کی تعریف یوں کی ہے "سیاسی جمہوریت وہاں پائی جاتی ہے جہاں دستور مملکت عوام کی مرضی سے بنایا گیا ہو اور آزادانہ طور پر اسلام کے منتخب نمائندے ایک مجلس شوریٰ میں دستور وضع کر سکیں اور آئین و قوانین میں حسب ضرورت رد و بدل کر سکیں۔" (مقالات حکیم حصہ اول۔ص158 مرتبہ شاہد حسین رزاقی)

(57) حکیم کی نظر میں معاشی جمہوریت کی تعریف یہ ہے کہ "معاشی جمہوریت وہاں پائی جاتی ہے جہاں دولت کی افزائش و آفرینش نے قوم کو مختلف طبقات میں تقسیم نہ کر رکھا ہو جہاں جاگیرداری اور سرمایہ داری نے قوم کی دولت کو چند افراد کے ہاتھوں میں مرتکز نہ کر دیا ہو۔" (ایضاً۔ص158)

(58) معاشرتی جمہوریت یہ ہے کہ "معاشرتی جمہوریت وہاں ہوگی جہاں مذہب یا نسل یا زبان کے فرق و امتیاز نے برتری اور کہتری پیدا نہ کی ہو اور جہاں سوسائٹی میں تمام افراد کے میل جول میں تعصبات کی دیواریں حائل نہ ہوں۔" (ایضاً۔ص158)

(59) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم ص158 ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور مرتب شاہد حسین رزاقی

(60) ایضاً۔ص159

(61) ملوکیت کیوں خلافت کو نگل گئی اور خلافت کیونکر ملوکیت میں بدل گئی۔اس کی وجوہات حکیم کے نزدیک۔

(i) پرانی جہالت کا احیاء۔

(ii) نئے داخل اسلام ہونے والوں کی تربیت کا انتظام نہ ہونا۔

(iii) حب مال اور جاہ طلبی اور اقتصادی فارغ البالی۔

(iv) ملوکیت' جاگیرداریت اور

(v) ملائیت ہیں۔دیکھئے (اسلام اور کیمونزم (انگلش۔ص183-178) نیز مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی کتاب "خلافت و ملوکیت" اسلامک پبلی کیشنز لاہور دیکھئے۔ص103 تا 147 بعنوان "خلافت راشدہ سے ملوکیت تک" اور محمود احمد عباسی کی کتاب ملاحظہ ہو "خلافت معاویہ ویزید" مطبوعہ کراچی

(62) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم حصہ اول ص160 مرتبہ شاہد حسین رزاقی۔ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور

(63) Dar,B.A.,A Study in Iqbal's Philosophy.pp.276--277 Sh. Ghulam Ali & Sons, Lahore. 1971

اسلامی مملکت کے خلفاء کی زندگی جس معمول سے گزرتی رہی ہے سید ابوالاعلیٰ مودودی اس کی تصویر کشی کرتے ہیں کہ "یہ خلفاء اپنی قوم کا سامنا صرف مجلس شوریٰ کے واسطہ ہی سے نہ کرتے تھے بلکہ براہ راست ہر روز پانچ مرتبہ نماز با جماعت میں ہر ہفتے جمعہ کو اجتماع میں ہر سال عیدین اور حج کے اجتماعات میں ان کو قوم اور قوم کو ان سے سابقہ پیش آتا تھا۔ان کے گھر عوام کے درمیان تھے اور کسی حاجب و دربان کے بغیر ان کے دروازے ہر شخص کے لیے کھلے ہوئے

تھے۔ وہ بازاروں میں کسی محافظ دستے اور ہٹو بچو کے اہتمام کے بغیر عوام کے درمیان چلتے پھرتے تھے۔ ان تمام مواقع پر ہر شخص کو انہیں ٹوکنے ان پر تنقید کرنے اور ان سے محاسبہ کرنے کی کھلی آزادی تھی۔'' خلافت وملوکیت۔ ابوالاعلیٰ مودودی اسلامک پبلی کیشنز لاہور۔ 1967ء ص 101-100

(64) Hakim, K.A. Islam and Communism.p.132

(65) اصول مشاورت کے تحت جو حکومت تشکیل پائی اس میں حکمران عوام کا احتساب کرتے اور عوام حکمران کا۔ اس کی مثالیں تاریخ کے صفحات میں جگہ جگہ نظر آتی ہیں۔

''حضرت ابوبکرؓ نے اپنی خلافت کی پہلی ہی تقریر میں اعلان کر دیا تھا کہ اگر میں سیدھا چلوں تو میری مدد کرو اگر ٹیڑھا ہو جاؤں تو مجھے سیدھا کر دو۔ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ میں اس رائے کا اظہار کیا کہ کسی شخص کو نکاح میں چار سو درہم سے زیادہ مہر باندھنے کی اجازت نہ دی جائے۔ ایک عورت نے انہیں وہیں ٹوک دیا کہ آپ کو ایسا حکم دینے کا حق نہیں ہے۔ قرآن ڈھیر سا مال (قنطار) مہر میں دینے کی اجازت دیتا ہے۔ آپ اس کی حد مقرر کرنے والے کون ہوتے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فوراً اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔'' (تفسیر ابن کثیر بحوالہ ابو العلیٰ وابن المنذر جلد اول۔ ص 467)

اسی انصاف کی ایک مثال اور ملاحظہ ہو۔

''ایک اور موقع پر بھرے مجمع میں حضرت سلمان فارسیؓ نے ان سے محاسبہ کیا کہ سب کے حصے میں ایک ایک چادر آئی ہے۔ آپ نے دو چادریں کیسے لے لیں۔ حضرت عمرؓ نے اس وقت اپنے بیٹے عبداللہ بن عمر کی شہادت پیش کر دی کہ دوسری چادر انہوں نے اپنے والد کو مستعار دی ہے۔'' (المحب الطبری الریاض النضرہ فی مناقب العشرہ۔ ص 56 جلد 2 طبع مصر)

اسلام نے شاہی کو ختم کر کے شورائی نظام قائم کیا۔ انسانی بنیادی حقوق تمام رعایا کے برابر قرار دینے کی بنا پر ہی ایک عام فرد خلیفہ سے پرسش کر سکتا تھا۔ اسلام نے شاہی اور امرائی حکومت کو منسوخ کر دیا تھا اور یہ اصول مقرر کر دیا تھا کہ حکومت مسلمانوں کے مشورے سے ہونی چاہیے۔ تمام رعایا کے بنیادی حقوق مساوی تھے۔ اس میں مسلم اور غیر مسلم کی تمیز نہ تھی۔ (فکر اقبال۔ ص 282)

(66) Dar, B.A., A Study in Iqbal's Philosophy, p.277

(67) محمد حنیف ندوی' اساسیات اسلام۔ ص 210

(68) خلیفہ عبدالحکیم' فکر اقبال' بزم اقبال لاہور۔ ص 282

(69) ایضاً۔ ص 282

(70) ایضاً۔ ص 287

(71) The Encyclopedia of Philosophy, Vol.2.pp.177-178

(72) اسلامی ریاست میں حاکمیت اور اقتدار اعلیٰ محض خدا کے لیے ہے۔ اہل ایمان کی حکومت محض خلافت ہے اور وہ خدا کے دیئے ہوئے اختیار کو خدا کی مرضی اور منشا (قرآن) کے مطابق چلانے کے پابند محض ہیں کیونکہ خدا کی مرضی اور منشا کا رسول شارح ہے۔ اس لیے قرآن وسنت کے مطابق اسلامی جمہوریت چلائی جائے گی۔ اس موضوع پر قرآن میں متعدد آیات ہیں۔ دیکھیے النساء 105,80,65,64,59۔ المائدہ 47,45,44۔ الاعتراف 3۔ یوسف 40۔ النور 54-55۔ الاحزاب 36۔ الحشر 7 اور کتب احادیث کنز العمال بحوالہ طبرانی ومسند احمد جلد اول حدیث نمبر 907-966 طبع دائرہ المعارف حیدر آباد 1950ء دار قطنی باب الاعتصام بالکتاب السنۃ' کنز العمال ج 1' ح 981' 982۔ مشکوٰۃ بحوالہ رزین باب مذکورہ موطاء باب مذکور کنز العمال ج 1' 955,949,877

ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوها و حرم حرمات فلا تنتهکوها وحد حدوداً فلا تعتدوها و سکت عن اشیاء من' غیر نسیان تعثوا عنها (دارقطنی باب الاعتصام بالکتاب)

اللہ نے کچھ فرائض مقرر کیے ہیں۔ انہیں ضائع نہ کرو۔ کچھ حرمتیں مقرر کی ہیں انہیں نہ توڑو' کچھ حدود مقرر کی ہیں ان سے تجاوز نہ کرو اور کچھ چیزوں کے بارے میں سکوت فرمایا ہے' بغیر اس کے کہ اسے نسیان لاحق ہوا ہو ان کی کھوج میں نہ پڑو۔ اسی حاکمیت خدا کے بارے میں حکیم صاحب ''اسلام کا نظریہ حیات'' میں لکھتے ہیں ''اسلام کی رو سے اقتدار اعلیٰ کسی بادشاہ یا جماعت کو حاصل نہیں اور نہ قوم کو اس کا حق پہنچتا ہے۔ اقتدار اعلیٰ خدا کو حاصل ہے اور معاشری عدل کا استخراج خدا کی صفات پر ہوتا ہے۔ یہ اقتدار اعلیٰ صاحبان اخلاق وصداقت کے تفویض ہوا ہے۔ مملکت کے بنیادی اصول کا حکم خدا نے دیا ہے اور قانون سازی کے بنیادی اصول بھی اسی کے عطا کردہ ہیں۔ حالات کی تبدیلیوں کے باعث علماء کے اتفاق آراء سے جدید قانونی تاویلات کی اجازت ہے۔'' (حکیم' اسلام کا نظریہ حیات۔ ص 312-313 ترجمہ قطب الدین احمد)

سید مودودی لکھتے ہیں ''اس ریاست کا اولین قاعدہ یہ تھا کہ حاکمیت صرف اللہ تعالیٰ کی ہے اور اہل ایمان کی حکومت دراصل خلافت ہے جسے مطلق العنانی کے ساتھ کام کرنے کا حق نہیں ہے بلکہ اس کو لازماً اس قانون خداوندی کے تحت رہ کر ہی کام کرنا چاہیے جس کا ماخذ خدا کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت

ہے۔" (سید مودودی' اسلامی ریاست مرتبہ خورشید احمد۔ اسلامک پبلی کیشنز۔

بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں "مگر ایسی حکومت کو لازمی طور پر ان قوانین کے مطابق چلانا چاہیے جو کہ خدا نے وضع کیے ہیں۔ انسان کبھی بھی مقتدر اعلیٰ نہیں ہو سکتے۔ اقتدار اعلیٰ محض خدا ہی کو سزاوار ہے۔ عوام اپنے نمائندوں کے ذریعے خدا کے قوانین کے ماتحت حکومت کرتے ہیں۔" (اے سٹڈی ان اقبالز فلاسفی۔ بی اے ڈار۔ ص 277)

(73) خدا کی مرضی اور ارادہ کے مطابق انسانی عمل کی دو صورتیں ہیں انفرادی اور اجتماعی۔ اسلامی جمہوریت میں مسلمان مل کر اپنی ہیئت حاکمہ کے ذریعے اس کی مرضی اور منشا کو بروئے کار لاتے ہیں۔ حکیم صاحب کے خیال میں کسی بھی سماج کے ارکان کو یا کسی ریاست کے شہریوں کو مادر پدر اور غیر محدود آزادی نہیں دی جاسکتی کیونکہ یہ آزادی غیر محدود طور پر بڑھتی ہوئی انارکیت پر منتج ہوتی ہے۔ حکیم صاحب یونانی جمہوریت کے حوالہ سے لکھتا ہے کہ جب اس معاشرے میں غیر محدود آزادی دی گئی تو سوفسطائیوں کا گروہ منظم ہوا۔ آج کے دور میں لامحدود آزادی سرمایہ داریت کی شکل میں اباحت نسواں کے فطری تقاضوں اور ضروریات کی تسکین میں ابتذال کی صورت میں متشکل ہو رہی ہے۔ اس غیر محدود انفرادی آزادی کے یونانی جمہوریت میں مظاہر کے بارے میں حکیم لکھتا ہے "مگر جب انفرادی آزادی اپنے منتہا تک پہنچی۔ اس نے ایک طرف تو سوفسطائیوں کو جنم دیا جنہوں نے صداقت کی معروضیت اور کلیت کا انکار کیا اور انہوں نے اخلاق کی اضافیت کی تبلیغ کی اور سبق دیا کہ تمام موجود بنیادی ادارے موضوع ہوتے ہیں۔ دوسری طرف اس نے ایک ایسی جمہوریت کی تشکیل کی جس میں حروف تہجی کے اعتبار سے جاہل لوگ عدلیہ کے فرائض سرانجام دیتے اور صلح و جنگ کا فیصلہ کرتے اور شہریوں کے اعتقادات اور سلوک پر رائے دیتے۔ اس جیوری کا کارنامہ تھا کہ اس نے تاریخ انسانی کے ایک ذہین ترین فرد کو زہر پلایا۔" (اسلام اور کیمونزم۔ ص 165)

ابن خلدون دنیوی حکومت یا مغربی جمہوریت یا اشتراکی جمہوریت (تمام وہ نظام جو منبع قانونی ہدایت الٰہی کو تسلیم نہیں کرتے) کے نظام حکومت پر یہ اعتراض وارد کرتا ہے کہ "اس میں حکمران گروہ اپنی ذاتی اغراض کی بنا پر آئے دن تبدیلیاں کرتا رہتا ہے۔ خلافت اور دنیوی مملکت میں بنیادی فرق اس کے دینی نقطۂ نگاہ سے وہی ہے جس کی عموماً حکمائے اسلام نے یہ کہہ کر نشاندہی کی ہے کہ دنیوی مملکت کے دائرہ کار میں صرف مادی اصلاحات ہی کا شمار ہوتا ہے اور خلافت میں اس کے برعکس انسانوں کی اخلاقی و روحانی پرورش اور ارتقاء کا خیال رکھا جاتا ہے۔" (بحوالہ محمد حنیف ندوی' اساسیات اسلام۔ ص 195-196)

(74) Hakim,K.A., The Prophet and his Message,p.291

(75) مولانا حنیف ندوی تھیاکریسی کے بارے میں لکھتے ہیں "تھیاکریسی کا تعلق اس عہد سحری (Magic Age) سے ہو سکتا ہے جس میں کاہنوں اور پروہتوں سے ہر ہر مسئلہ پر استصواب کیا جاتا تھا اور انفرادی معاملات سے لے کر امور مملکت تک میں ان کی رائے کو اہم مانا جاتا تھا۔ یہودیوں کی اس حکومت میں بھی اس کی جھلک نظر آتی ہے جبکہ احبار کو معاشرہ پر پورا پورا قابو حاصل تھا اور ان کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کی رسائی براہ راست اللہ کی خوشنودی سے ہے۔ اس کا ثبوت کلیسا کے اس ہمہ گیر اقتدار میں بھی ملتا ہے جس نے عقل و ادراک کے خلاف صدیوں محاذ جنگ قائم کیے رکھا۔ رہا اسلام تو کیا نظریہ کے اعتبار سے اور کیا تاریخی لحاظ سے اس پر تھیاکریسی یا پاپائیت کا سایہ بھی کبھی نہیں پڑا۔" (ص 181' اساسیات اسلام)

"چودہ سو سال کی تاریخ میں ایک مثال بھی ایسی نہ ملتی ہو کہ علماء فقہاء اور محدثین نے بحیثیت ایک ادارہ یا جماعت کے کبھی سیاسی اقتدار کی خواہش و آرزو کا اظہار کیا ہو یا کبھی عنان اقتدار ان کے ہاتھ میں آئی ہو۔"

"تھیاکریسی کی اساس اس اذعانیت (Dogma) پر مبنی ہے کہ پروہتوں کاہنوں اور بزرگوں کے ایک گروہ کو براہ راست اللہ تعالیٰ یا بعض ارواح کی نیابت حاصل ہے اور یہ گروہ عقلی استدلال اور اصول و آئین کی بجائے روشنی اور ہدایت اللہ سے یا دیوتاؤں سے حاصل کرتا ہے اور اسلام کسی ایسی اذعانیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ کسی ایسے منتخب گروہ کی عصمت و حرمت کا قائل نہیں ہے جو کتاب و سنت اور نقہ سے بے نیاز ہو کر براہ راست حقیقت سے استفادہ کا مدعی ہو۔" (ایضاً۔ ص 182)

علاوہ ازیں تھیاکریسی پر مبنی نظام اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک کہ معاشرہ میں مذہبی اجارہ داروں کی حیثیت مسلم نہ ہو اور اسلام میں اس طرح کی اجارہ داری کی گنجائش ہی پائی نہیں جاتی۔ (محمد حنیف ندوی' اساسیات اسلام۔ ص 182)

سید ابو الاعلیٰ مودودی رقمطراز ہیں "اسلامی ریاست جس کا قیام اور فروغ ہی ہمارا نصب العین ہے' نہ تو مغربی اصطلاح کے مطابق مذہبی حکومت (Theocracy) ہے اور نہ جمہوری حکومت (Democracy) بلکہ وہ ان دونوں کے درمیان ایک الگ نوعیت کا نظام سیاست و تمدن ہے جو ذہنی الجھنیں آج کل مغربی تعلیم یافتہ لوگوں کے ذہن میں "اسلامی ریاست" کے تصور کے متعلق پائی جاتی ہیں۔ وہ دراصل ان مغربی اصطلاحات کے استعمال سے پیدا ہوتی ہیں جو لازماً اپنے ساتھ مغربی تصورات اور اپنے پیچھے مغرب کی تاریخ کا ایک پورا سلسلہ بھی ان کے ذہن کے سامنے لے آتی ہیں۔ مغربی اصطلاح میں مذہبی حکومت دو بنیادی تصورات کا مجموعہ ہے۔

(i) خدا کی بادشاہی قانونی حاکیت (Legal Sovereignty) کے معنی میں اور

(ii) پادریوں اور مذہبی پیشواؤں کا ایک طبقہ جو خدا کا نمائندہ اور ترجمان بن کر خدا کی اس بادشاہی کو قانونی اور سیاسی حیثیت سے عملاً نافذ کرے۔ (اسلامی

ریاست ص 479,480 مرتبہ خورشید احمد) ان دو تصورات پر ایک تیسرے امر واقعی کا بھی وہاں اضافہ ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ انجیل کی اخلاقی تعلیمات کے سوا کوئی قانونی ہدایت نامہ چھوڑ کر نہیں گئے۔ اسے ان کے مذہبی پیشواؤں نے اپنے خود ساختہ احکام سے پورا کیا اور ان احکام کو خدائی احکام کی حیثیت سے منوایا۔" (ص 480)

"اسلام میں اس مذہبی حکومت (Theocracy) کا صرف ایک جزو آیا ہے اور وہ ہے خدا کی حاکمیت کا عقیدہ اس کا دوسرا جزو اسلام میں قطعاً نہیں ہے۔ رہا تیسرا جزو تو اس کی بجائے یہاں قرآن اپنے جامع اور وسیع احکام کے ساتھ موجود ہے اور اس کی تشریح کے لیے نبی کی ایسی قولی اور عملی ہدایات موجود ہیں جن کی روایات میں سے صحیح کو غلط سے ممیّز کرنے کے مستند ذرائع ہمیں حاصل ہیں۔" (ص 480)

"اس کے سوا کسی فقیہ، امام، ولی یا عالم کا یہ مرتبہ نہیں ہے کہ اس کے قول و فعل کو حکم خداوندی کی حیثیت سے قبول کیا جائے۔" (اسلامی ریاست۔ ص 480)

پروفیسر محمد مظہر الدین صدیقی اپنی کتاب "اسلام اینڈ تھیوکریسی" میں لکھتے ہیں:

"ایک بنیادی وجہ تھیاکریسی کے اسلام میں نہ ہونے کی یہ ہے کہ مسلم سماج میں کوئی ایسا انسانوں کا مخصوص طبقہ نہیں جس کے سپرد اسلام یا مذہب کی تبلیغ و خدمت ہو۔ تمام مسلمانوں سے اس امر کی توقع کی جاتی ہے کہ وہ زندگی میں جس حیثیت اور مقام پر ہوں، وہ اسلام کے مطابق اپنی زندگیاں ڈھالیں اور وہ اسلام کے تصورات کو اپنائیں اور ان میں اپنی طرف سے مزید نئے تصورات سموتے رہیں۔ اسلام نے مذہب میں اجارہ دارانہ رجحانات کی سختی کے ساتھ مخالفت کی ہے اور ہر مسلمان کو انفرادی طور پر خدا کے حضور جوابدہ قرار دے کر اسے اہم رتبہ دیا ہے۔ اسلام کے مذہبی انسان (پادری عیسائیت میں اور مولوی اسلام میں) اور ایک عام انسان میں کوئی امتیاز قائم نہیں کیا اور ہر طرح کی رہبانیت مکمل طور پر ممنوع قرار دی ہے۔" (Siddiqui M. Mazheruddin, Islam and Theocracy,pp. 42-43)

خلیفہ حکیم اپنی کتاب "پرافٹ اینڈ ہز میسج" میں لکھتے ہیں:

"اسلامی سماج میں مذہبی لوگوں کی کوئی مخصوص جماعت قائم کرنے کی اجازت نہیں۔ جو خود مدعی ہوں کہ وہ مذہبی زندگی رکھنے والے اور مذہبی معاملات کا علم رکھنے والے ایسے لوگ ہیں جو دوسروں سے زیادہ قابل احترام ہیں۔ انہیں کوئی مخصوص قانون اور معاشی مذہبی یا اخلاقی فوقیت حاصل نہیں۔" (ص 392-393)

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اسلام کے نظام حکومت کو بھی ایک طرح کی تھیاکریسی کہتے ہیں۔ اگرچہ اس کی تھیاکریسی سے اس نسبت سے مختلف ہے کہ اس میں راہبوں اور پادریوں یا کلیسائے روم کی طرز پر کوئی مقدس ادارہ موجود نہیں جو کہ خدا کی ہدایت کا شارح بزعم خویش خود کو سمجھتا ہو۔ سید مودودی کہتے ہیں:

"یہاں ایک بالاتر بنیادی قانون خود اللہ تعالیٰ اپنے رسولؐ کے ذریعے سے دیتا ہے۔ جس کی اطاعت ریاست اور قوم کو کرنی پڑتی ہے لہٰذا اس معنی میں اسے جمہوریت نہیں کہا جاسکتا۔ اس کے لیے زیادہ صحیح نام "الٰہی حکومت" ہے، جس کو انگریزی میں (Theocracy) کہتے ہیں مگر یورپ جس تھیاکریسی سے واقف ہے، اسلامی تھیاکریسی اس سے بالکل مختلف ہے۔ یورپ اسی تھیاکریسی سے واقف ہے جس میں ایک مخصوص مذہبی طبقہ (Priest Class) خدا کے نام سے خود اپنے بنائے ہوئے قوانین نافذ کرتا ہے اور عملاً اپنی خدائی عام باشندوں پر مسلط کر دیتا ہے۔ ایسی حکومت کو تو الٰہی حکومت کی بجائے شیطانی حکومت کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔ بخلاف اس کے اسلام جس تھیاکریسی کو پیش کرتا ہے۔ وہ کسی مخصوص مذہبی طبقہ کے ہاتھوں میں نہیں ہوتی بلکہ عام مسلمانوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور یہ عام مسلمان اسے خدا کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کے مطابق چلاتے ہیں۔ اگر مجھے ایک نئی اصطلاح وضع کرنے کی اجازت دی جائے تو میں اس طرز حکومت کو (Theo-Democracy) یعنی "الٰہی جمہوری حکومت" کے نام سے موسوم کروں گا کیونکہ اس میں خدا کے اقتدار اعلیٰ کے تحت مسلمانوں کو ایک محدود عمومی حاکمیت (Limited Popular Sovereigenty) عطا کی گئی ہے۔ اس میں انتظامیہ (Executive) اور مقننہ (Legislature) مسلمانوں کی رائے سے بنے گی۔ مسلمان ہی اس کو معزول کرنے کے مختار ہوں گے۔ سارے انتظامی معاملات اور تمام وہ مسائل جن کے متعلق خدا کی شریعت میں کوئی صریح حکم موجود نہیں ہے۔ مسلمانوں کے اجماع ہی سے طے ہوں گے اور الٰہی قانون جہاں تعبیر طلب ہوگا۔ وہاں کوئی مخصوص طبقہ یا نسل نہیں بلکہ عام مسلمانوں میں سے ہر وہ شخص اس کی تعبیر کا مستحق ہوگا جس نے اجتہاد کی قابلیت بہم پہنچائی ہو۔ اس لحاظ سے یہ ڈیموکریسی ہے مگر جیسا کہ اوپر ذکر کیا جاچکا ہے، جہاں خدا اور اس کے رسول کا حکم موجود ہو، وہاں مسلمانوں کے کسی امیر کو، کسی مقننہ کو، کسی مجتہد اور عالم دین کو بلکہ ساری دنیا کے مسلمانوں کو مل کر بھی اس حکم میں ایک سرمو ترمیم کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ اس لحاظ سے یہ تھیاکریسی ہے۔ (سید مودودی، اسلامی ریاست۔ ص 129-130) مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے اس موقف پر ابو سعید بزمی رسالہ "پیغام حق" میں لکھتا ہے کہ "اسلامی ریاست کا ایک تصور وہ بھی ہے جسے حال ہی میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے بڑے زور شور کے ساتھ پیش کیا ہے اور جس کا بنیادی نقطہ یہ ہے کہ حکومت عوام کے سامنے جوابدہ نہ ہو۔ تاریخی حیثیت سے یہ اصول نیا نہیں۔ یورپ میں ایک عرصہ تک تھیاکریسی (Theocracy) کے نام سے اس کا چرچا رہا اور روم کے پاپائے اعظم کا اقتدار اسی تصور کا نتیجہ تھا لیکن لوگوں نے یہ محسوس کیا کہ چونکہ خدا کوئی ناطق ادارہ نہیں اس لیے جس شخص کو خدا کے نام پر اختیار واقتدار مل جائے وہ بڑی آسانی سے اس کا غلط استعمال کر سکتا ہے۔ مولانا مودودی کے حلقہ خیال کے لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کا تصور سیاست پاپائے اعظم کے

تصور سے مختلف ہے لیکن چونکہ وہ حکومت کو عوام کے سامنے جوابدہ قرار نہیں دیتے اور اسی بنیاد پر جمہوریت کو غلط سمجھتے ہیں اس لیے نتیجتاً ان کا تصور پاپائے اعظم ہی کا تصور ہو کر رہ جاتا ہے۔'' (اسلامی ریاست۔ص499)

مولانا مودودی نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ''امیر تنقید سے بالاتر نہ ہوگا۔ ہر عاصی مسلمان اس کی پبلک کاموں ہی پر نہیں بلکہ اس کی پرائیویٹ زندگی پر بھی نکتہ چینی کرنے کا مجاز ہوگا۔ وہ قابل عزل ہوگا۔ قانون کی نگاہ میں اس کی حیثیت عام شہریوں کے برابر ہوگی۔'' (ایضاً۔ص503)

سید مودودی کے اسلامی جمہوریت کے تصور اور اس کی وضع کردہ اصطلاح ''الٰہی جمہوریت'' ابوسعید بزمی' مولانا حنیف ندوی اور پروفیسر مظہر الدین صدیقی کے تھیا کریسی کے بارے میں بیان کے بعد ایک عجیب تاثر پیدا ہوتا ہے۔ اسلام میں دراصل کسی بھی نوع کی تھیا کریسی موجود نہیں ہے۔ تھیا کریسی کا اطلاق الٰہی حکومت کے مفہوم میں نہیں ہوتا۔ اسلامی جمہوریت کو سید مودودی اس لیے تھیا کریسی کہتے ہیں کیونکہ اس کے قانون کا ماخذ خدا ہے اور اس کے قانون میں ردوبدل کی گنجائش زیادہ نہیں مگر محض اس بنا پر کہ اسلام کے اصول حکمرانی خدا کے عطا کردہ اور اٹل ہیں' اسلامی نظام حکومت کو تھیا کریسی نہیں کہا جا سکتا۔ اس لیے کہ خدا نے ایک تو کسی گروپ کو ان قوانین کا شارح نہیں بنایا۔ دوسرے خدا نے نظام حکومت کی اصولی توضیح خود کر دی ہے اور کوئی خدا کا مقرب ہونے کی حیثیت سے ان کی تعبیر اور اطلاق کا مدعی بھی نہیں ہو سکتا۔ مولانا سے ایک سوال ہے کہ اشتراکیت کے اصول بھی کارل مارکس نے مدون کیے ہیں اور کمیونسٹ سماج میں یہ اٹل ہیں اور انہیں کوئی بھی بدل نہیں سکتا تو کیا اشتراکی نظام حکومت کو اشتراکی تھیا کریسی کہا جا سکتا ہے جبکہ وہ خود کو نظریاتی نظام حکومت کہتے ہیں۔ اسلام کے نظام حکومت پر اشتراکی نظام حکومت کی طرح تھیا کریسی کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ اسے نظریاتی نظام یا آئیڈیالوجیکل سسٹم کہا جائے گا۔ اس لیے کہ اسلام میں ایک نظریہ یعنی توحید خدا' رسالت محمدؐ' توحید انسانیت اور تصور معاد کی اساس پر ایک نظام کی تشکیل ہوتی ہے۔ مولانا مودودی کا تصور جمہوریت' قدامت پسندی اور رجعت پرستی کا نمونہ ہے۔ اس لیے کہ اس نے اسلامی تھیا کریسی کے جس نظام کو اسلامی نظام قرار دیا ہے اس کی اسلام میں گنجائش نظر نہیں آتی۔ اسلام کا نظام تھیا کریسی نہیں بلکہ نظریاتی ہے۔ یہاں ایک نظریہ حکومت کی ہیئت اجتماعی اور ہیئت حاکمہ کی تشکیل کرتا ہے اور یہ نظریہ آفاقی اور غیر متبدل پذیر ہے اور یہ اسلامی حکومت کی ہیئت میں اساسی حیثیت رکھتا ہے۔

اسلام اور مغربی جمہوریت' اسلام اور تھیا کریسی' اسلام اور اشتراکیت' اسلام اور سرمایہ داریت میں کچھ باتوں کے مشترک ہونے کی بنا پر اکثر لوگ اسلامی جمہوریت' اسلامی تھیا کریسی اور اسلامی اشتراکیت کی اصطلاحیں بے تکلف استعمال کر جاتے ہیں۔ اس کو دیکھے بغیر کہ اس کے نتائج کیا مرتب ہوں گے۔ اگرچہ ان کی اس میں دانست یہ ہوتی ہے کہ وہ اسلام کو دور جدید کی اصطلاحوں میں بیان کریں۔ علامہ اقبال' قائداعظم' جمال الدین افغانی' سر سید احمد خان' سید مودودی' غلام احمد پرویز اور ہمارے ممدوح خلیفہ حکیم نے اسلامی معیشت اور دیگر اسلامی تصورات کی توضیح کے لیے اسلامی سوشل ازم' اسلامی تھیا کریسی' اسلامی جمہوریت وغیرہ کی اصطلاحیں بیان کی ہیں مگر اس سے ان کی مراد محض اسلام کو دور جدید کی اصطلاحوں میں بیان کرنا اور اسلامی تصورات کو دور جدید کے ذہن کے لیے قابل قبول بنانا تھا ورنہ وہ بھی اس حقیقت سے آشنا تھے کہ اسلام کا اس طرح مغربی اصطلاحوں کے ساتھ ملاپ بے معنی ہے اور اس سے الجھاؤ ہی پیدا ہوا ہے۔ اس لیے کہ ان نظاموں سے اسلامی نظام کی مماثلت خارجی (External) ہے۔ داخلی (Internal) نہیں۔ ان نظاموں کا اسلام کے ساتھ کوئی رشتہ نہیں ہے۔ چنانچہ مولانا مودودی نے الٰہی تھیا کریسی کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے اس فرق کو مدنظر نہیں رکھا کہ اگر خارجی طور پر اسلام اور تھیا کریسی میں کوئی رشتہ ہے تو وہ محض خارج کا ہے۔ داخل میں یہ دونوں نظام اپنے نظریہ' اپنی ہیئت' اپنے عقائد' اپنے ڈھانچہ اور اپنے نتائج کے اعتبار سے کوئی میل نہیں کھاتے' لہٰذا اسلام کے نظام سیاسی کو ''الٰہی تھیا کریسی'' کہنا اسلام کے نظام حکومت کی روح کے منافی ہے۔

مولانا مودودی کے اسلامی سیاسی نظام کے تصور میں رجعت پسندی کی کئی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ انہوں نے مغربی جمہوریت میں خدا' رسول اور تصور معاد کا اضافہ کر کے اسے اپنایا ہے جبکہ غلام احمد پرویز کا نظام ربوبیت اور مرکز ملت اشتراکی جمہوریت کا چربہ ہے۔ دونوں نے اسلام کی ہیئت سیاسی کی اصل روح اور اساس کو پیش نظر نہیں کیا۔ یہ نقص خلیفہ حکیم میں بھی ہے مگر مودودی اور پرویز میں زیادہ نمایاں ہے۔ مودودی کی رجعت پسندی کی مثال اس اقتباس میں نظر آتی ہے جس میں وہ غلامی کا جواز جدید عہد میں بھی اسلام کے حوالے سے پیش کرتے ہیں' وہ رقم طراز ہیں ''غلامی ہی کے مسئلے کو لے لیجئے' اسلام نے اس کی اجازت اس حالت میں دی ہے جبکہ دشمن نہ تبادلہ اسیران جنگ پر راضی ہو اور نہ فدیے کے عوض اپنے قیدی چھڑانا اور ہمارے قیدی چھوڑنا قبول کرے۔ اس صورت میں اسلام نے قیدیوں کو جیلوں اور اجتماعی کیمپوں میں رکھ کر جبری محنت لینا پسند نہ کیا بلکہ انہیں افراد میں تقسیم کر دینے کو ترجیح دی تاکہ ان کا مسلمانوں میں جذب ہو جانا زیادہ آسانی کے ساتھ ممکن ہو'' (اسلامی ریاست۔ص490) اسی طرح گرلز گائیڈ کے بارے میں موصوف کا یہ تشددانہ رویہ کہ ''گرلز گائیڈ کے لیے اسلام میں کوئی جگہ نہیں'' (ایضاً۔ص518) رجعت پسندی کی علامت ہے۔ خصوصاً اس کی کتاب پردہ اس رجعت پسندی کا بہترین نمونہ ہے۔ پردہ کے سوال پر مولانا کی رجعت پسندی اور پردہ کے بارے میں پروفیسر محمد عثمان نے اپنی کتاب ''اسلام پاکستان میں'' مفصل کلام کیا ہے۔ مخلوط تعلیم کے بارے میں ان کا رویہ بھی اسی کا اظہار ہے۔

''تعلیم مخلوط نہ ہو اور عورتوں کو زنانہ تعلیم گاہوں میں عورتوں ہی سے تعلیم دلوائی جائے۔ مخلوط تعلیم کے مہلک نتائج مغربی ترقی یافتہ ممالک میں اسی حد تک

سامنے آ چکے ہیں کہ اب صرف عقل کے اندھے ہی ان کا انکار کر سکتے ہیں۔" (ایضاً۔ ص 516)

عورتوں کی قومی زندگی میں شرکت کے بارے میں یہ نقطہ نظر کہ "اسلام میں اگر جنگ کے موقع پر عورتوں سے مرہم پٹی کا کام لیا گیا ہے تو اس کے معنی یہ تھے کہ امن کی حالت میں عورتوں کو دفتروں اور کارخانوں اور کلبوں اور پارلیمنٹوں میں لا کھڑا کیا جائے۔ مرد کے دائرۂ عمل میں آ کر عورتیں کبھی مردوں کے مقابلے میں کامیاب نہیں ہو سکتیں۔" (ایضاً۔ ص 515)

مولانا کے نقطۂ نظر میں ان اقتباسات کے حوالے سے جو رجعت پسندی پائی جاتی ہے۔ اس کا اظہار ہر کہیں اس کی تحریروں میں ملتا ہے۔ خصوصاً اس کی کتاب "پردہ" اس کا بہترین نمونہ ہے۔ پردہ کے سوال پر مولانا کی رجعت پسندی اور پردہ کے بارے میں موصوف کی رائے کا تجزیہ پروفیسر محمد عثمان نے اپنی کتاب "اسلام پاکستان میں" کیا ہے۔ اس کے بالمقابل غلام احمد پرویز نے جس مرکز ملت اور نظام ربوبیت کی بات کی ہے تو وہ اشتراکی جمہوریت کے اثر کا شاخسانہ ہے۔ جی اے پرویز کا تصور نظام ربوبیت اس کے الفاظ میں قرآنی نظام ہے مگر اس میں بنیادی نقص یہ ہے کہ پرویز نظام ربوبیت کے تصور کے پس پردہ سنت کی آئینی حیثیت سے انکار کر کے اور محض قرآن کو حجت تسلیم کر کے وہ تمام قیود اٹھا دیتا ہے جو نظام قرآنی یا نظام اسلامی کے قیام کے سلسلے میں رہنمائی کے طور پر سنت نبویؐ نے عاید کی تھیں۔ مولانا قمر احمد عثمانی اس پر تنقید کرتا ہے کہ

"عرصہ سے وہ قوتیں پھر ابھر رہی ہیں جو اسلامی مسائل و احکام کی جدید تعبیر پر مُصر ہیں۔ شاہ ولی اللہ، سرسید، علامہ اقبال، عبیداللہ سندھی، مولانا اسلم جیراج پوری، مولانا مودودی، محترم پرویز سب حضرات اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں لیکن جیسا کہ آپ پہلے دیکھ چکے ہیں۔ شروع کے تمام حضرات ایک گونہ پابندی کے ساتھ نئی تعبیرات پر اصرار فرما رہے تھے لیکن محترم پرویز صاحب ان سے بہت آگے نکل گئے ہیں اور وہ بلا قید و بند اسلامی قوانین و احکام کی نئی تعبیرات پر اصرار فرما رہے تھے۔ وہ ایک ہی پابندی کو قبول کرتے ہیں اور وہ قرآن کریم کی تصریحات کی پابندی ہے لیکن وہ بھی خالص اپنی تشریح و تفسیر کے مطابق لہٰذا یہ پابندی بھی ایک حد تک بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے (مولانا قمر احمد عثمانی، ہماری مذہبی جماعتوں کا فکری جائزہ، مطبوعات مشرق کراچی 1962ء۔ ص 223-222) چنانچہ اس مادر پدر آزادی کے ساتھ جب وہ اسلامی نظام کی تشکیل اپنے مخصوص تصورات کے تحت کرتا ہے تو وہ خود کو اشتراکیت کے پلڑے میں ڈال دیتا ہے۔"

"صحیح اسلامی نظام یہ ہے کہ ہم (ہم سے مراد ہے ہر دور کے مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ) قرآن کریم کو اپنے نظام کا محور قرار دیں اور اس کے اصولوں کی روشنی میں اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق خود جزئیات مقرر کریں۔ ان جزئیات کے تعین میں ہم ان کوششوں کو بھی سامنے رکھیں گے جو اس سے پہلے اس نہج و اسلوب پر ہوتی رہی ہیں۔ ان میں جو چیزیں ایسی ہوں گی جن میں کسی تغیر کی ضرورت نہیں۔ انہیں علی حالہ رہنے دیا جائے گا۔ دوسروں میں مناسب تبدیلیاں کر لی جائیں گی اور نئے امور کے نئے فیصلے کیے جائیں گے اور اس ساری کوشش کی اصل بنیاد یہ ہوگی کہ کوئی شے قرآن کریم کے اصولوں سے نہ ہٹے۔ یہ ہے اسلامی نظام کی صحیح روح۔ یہی رسول اللہؐ نے کیا تھا۔ اس کے مطابق اس خلافت کے دور میں عمل رہا جو علی منہاج النبوت قائم تھی۔ اور اسی کے مطابق پھر سے اسلامی نظام قائم ہو سکتا ہے۔" (غلام احمد پرویز، قرآنی دستور پاکستان۔ ص 211)

مولانا قمر احمد عثمانی غلام احمد پرویز کے تصور نظام ربوبیت اور مرکز ملت کے تحت تشکیل پانے والی حکومت کی اس ہیئت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے "محترم پرویز صاحب کے ذہن میں یورپ کا پارلیمانی نظام ہے۔ وہاں پارلیمنٹ قوانین بناتی ہے اور روزمرہ اس میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ان منظور کردہ قوانین کو کسی قسم کا کوئی تقدس حاصل نہیں ہوتا۔ ہر برسر اقتدار آنے والی پارلیمنٹ مختار مطلق ہوتی ہے۔ اگر وہ چاہے تو پورے کے پورے قانون کو منسوخ کر دے اور چاہے تو کچھ کو باقی رکھے اور کچھ کو منسوخ کر دے۔ ان کے نزدیک بعینہٖ یہی صورت اسلام میں بھی ہے۔" (ہماری مذہبی جماعتوں کا فکری جائزہ۔ ص 225)

"نبی اکرمؐ اور خلافت راشدہ کے عہد میں خدا اور رسول کی اطاعت کا مفہوم مرکز ملت کے فیصلوں کی اطاعت تھا اور بس۔" (مقام حدیث از پرویز حصہ اول۔ ص 63-64)

ہمیں یہاں مولانا عثمانی سے قدرے اختلاف ہے۔ پرویز مغربی پارلیمنٹوں سے کہیں زیادہ اشتراکی آمریتوں سے متاثر ہے ذرا غور کیجئے۔ قرآن کو اتھارٹی بنا کر جب ایک شخص یا ایک ادارہ سنت نبویؐ اور حدیث سے بے نیاز ہو کر قرآن کی عہد جدید کے مطابق جو تاویلات کرے گا اور انہیں خدا اور قرآن کے نام پر نافذ کرے گا۔ وہ تاویلات اور تعبیرات اسلام کی پچھلی روایات کے یکسر خلاف ہونے کے باوجود وہ پوری قوت سے یہ کہہ کر نافذ کر سکے گا کہ وہ مرکز ملت ہے اور مرکز ملت کی اطاعت خدا اور رسول کی اطاعت ہے۔ اس طرح خدا اور رسول کی اطاعت کے نام پر پرویز ایک ایسی فسطائی آمریت کی مرکز ملت اور نظام ربوبیت کے نام پر تشکیل کرتا ہے جس طرح کی اشتراکیوں نے پرولتاریہ آمریت کی شکل میں کی۔ اگر پرویز کے نظام معاشی کو ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو یہ حقیقت اور بھی ابھر کر سامنے آتی ہے۔

جیسا کہ ہم قبل ازیں کہہ چکے ہیں کہ سید مودودی کا اسلامی تھیاکریسی یا الٰہی تھیاکریسی کا تصور رجعت پسندانہ ہے۔ اسی طرح پرویز کا تصور بھی خطرناک حد

تک مغلوبانہ ہے۔ سید مودودی مغربیت سے نفسیاتی طور پر مرعوب ہے اور پرویز اشتراکیت کے ذہنی طور پر چنگل میں۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم پر اشتراکیت اور مغربیت دونوں کے اگرچہ اثرات ہیں مگر ان کی آنکھیں کھلی ہیں اور وہ ان نظامات کی قباحتوں کا نقاد ہے اور دور جدید کے سیاسی حاصلات کی روشنی میں اسلام کی ہیئت سیاسیہ واجتماعیہ کی نئے سرے سے تشکیل چاہتا ہے جس میں معذرت خواہانہ کسی بھی نظام کے حوالہ سے انداز نہ پایا جائے۔ اس کے لیے وہ سید مودودی کی طرح الٰہی تھیا کریسی کی نئی اصطلاح وضع نہیں کرتا ہے اور نہ پرویز کی طرح مرکز ملت اور نظام ربوبیت کے چکر میں پھنستا ہے بلکہ اسے اسلامی نظریاتی جمہوریت کے نام پر پیش کرتا ہے اور اس جمہوریت کا مغربی جمہوریت سے داخلی رشتہ کاٹ کر اسلام سے جوڑتا ہے۔

(76) خلیفہ عبدالحکیم' اسلام کا نظریہ حیات ترجمہ قطب الدین احمد۔ ص 313-314-315

(77) Hakim,K.A, The Prophet and his Message. p.392

(78) Ibid. p.392

(79) خلیفہ عبدالحکیم' اسلام کا نظریہ حیات۔ ص 314

(80) Hakim, K.A. The Prophet and his Message. p.392

(81) خلیفہ عبدالحکیم' اسلام کا نظریہ حیات۔ ص 313

(82) Hakim, K.A, The Prophet and his Message,p.392

(83) Ibid. p.392

(84) مودودی' سید ابوالاعلیٰ' اسلامی ریاست' اسلامک پبلی کیشنز لاہور 390

(85) ایضاً۔ ص 390

(86) ایضاً۔ ص 390

(87) Hakim,K.A., The Prophet and his Message, p.393

(88) خلیفہ عبدالحکیم' اسلام کا نظریہ حیات۔ ص 311

(89) ایضاً۔ ص 312

(90) ایضاً۔ ص 312 Hakim, K.A., The Prophet and his Message,pp.392

(91) خلیفہ عبدالحکیم' اسلام کا نظریہ حیات۔ ص 314-315

(92) حکیم' فکر اقبال' اقبال کا نظریہ جمہوریت۔ ص 297

(93)

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی
(اقبال)

حکیم صاحب اس نقطہ نظر کی مخالفت کرتے ہوئے کہتے ہیں "اب عمر فاروقؓ کہاں سے آئیں اور اگر اس سیرت کا انسان پیدا بھی ہو تو اس کو وہ قوت کہاں سے نصیب ہوگی جو صحبت رسولؐ اور زندہ اسلام کی بدولت اس کو حاصل تھی۔ اقبال کے ذہن میں ابوبکر و عمر کی خلافت اور اسلام کی ابتدائی جمہوریت ہے..... مسلمانوں کے لیے اس کے سوا کوئی جادہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ جمہوریت سے گریز کر کے ڈکٹیٹروں کو تلاش نہ کریں بلکہ عقل و ہمت اور ایثار سے اسی جمہوری نظام میں رفتہ رفتہ ایسی اصلاحات کریں کہ اس کی خوبیوں کا پلڑا اس کے نقائص کے مقابلے میں بھاری ہو جائے۔" (خلیفہ عبدالحکیم۔ فکر اقبال۔ ص 218)

(94) ایضاً۔ ص 298

(95) اقبال علامہ' تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔ ص 242-243 ترجمہ سید نذیر نیازی۔ بزم اقبال لاہور

''مغرب کے معاشی نظام نے انسانیت کے لیے لاینحل مسائل پیدا کر دیے ہیں اور اکثر لوگوں کی یہ رائے ہے کہ مغرب کو اس تباہی سے کوئی معجزہ ہی بچا سکتا ہے جو مغرب کی وجہ سے دنیا کے سر پر منڈلا رہی ہے۔ مغربی نظام افراد انسانی کے مابین انصاف کرنے اور بین الاقوامی میدان میں آویزش اور چپقلش دور کرنے میں ناکام رہا ہے بلکہ گزشتہ نصف صدی میں ہونے والی دو عظیم جنگوں کی ذمہ داری سراسر مغرب پر عاید ہوتی ہے۔ مغربی دنیا صنعتی قابلیت اور مشینوں کی دولت کے زبردست فوائد رکھنے کے باوجود انسانی تاریخ کے بدترین باطنی بحران میں مبتلا ہے۔ اگر ہم نے مغرب کا معاشی نظریہ اور نظام (خواہ وہ سرمایہ داریت ہو خواہ اشتراکیت) اختیار کیا تو عوام کی پُرسکون خوشحالی حاصل کرنے کے اپنے نصب العین میں ہمیں کوئی مدد نہ ملے گی۔

اپنی تقدیر ہمیں اپنے منفرد انداز میں بنانی پڑے گی۔ ہمیں دنیا کے سامنے ایک مثالی معاشی نظام پیش کرنا ہے جو انسانی مساوات اور معاشرتی انصاف کے سچے اسلامی تصورات پر قائم ہو۔ ایسا نظام پیش کر کے گویا ہم مسلمانوں کی حیثیت میں اپنا فرض انجام دیں گے۔ انسانیت کو سچے اور صحیح امن کا پیغام دیں گے کہ صرف ایسا امن ہی انسانیت کو جنگ کی ہولناکی سے بچا سکتا ہے۔ صرف ایسا امن ہی بنی نوع انسان کی خوشی اور خوشحالی کا امین و محافظ ہو سکتا ہے۔''

قائداعظم کا خطاب

سٹیٹ بینک آف پاکستان کا افتتاح

15 جولائی 1948ء

# فلسفۂ معیشت

پاکستان میں سوشل ازم اور کمیونزم کے بارے میں عمومی طور پر تین رویئے پائے جاتے ہیں۔ ایک رویہ تو وہ ہے جس میں سوشل ازم کو آج کی معروضی اور سائنسی سوچ کی حیثیت سے متعارف کرایا جا رہا ہے اور آج کے فکری' تمدنی' سیاسی' اقتصادی' اخلاقی اور عمرانی مسائل کے سلسلے میں دیگر تمام نقطہ ہائے نظر کو غیر سائنسی قرار دے کر سماج کی تدوین و تنظیم میں سوشل ازمی سائنس کو پیش کیا جا رہا ہے کہ تاریخی عمل اور مادہ کی جدلیت کے حوالہ سے محض سوشل ازم نے ہی انسانی مسائل کا واضح شعور حاصل کیا ہے اور اس نے مسائل کو اوہامی اور ظنی دائروں سے نکال کر علمی اور سائنسی پیمانوں سے سمجھنے اور حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نقطہ نظر کے حامی مذہب کے بارے میں اشترا کی نقطہ نظر کو من وعن قبول کرتے ہوئے اسلام کو بھی درخور اعتنا نہیں سمجھتے۔ زیادہ سے زیادہ یا نرم سے نرم الفاظ میں وہ اسلام کو زمانہ قدیم کی ایک اصلاحی اور عمرانی تحریک سمجھتے ہیں جس نے کہ اپنے شباب کے زمانہ میں انسانی مسائل کو بہتر طور پر سمجھا اور انہیں حل کرنے کی کوشش کی۔ آج کے دور میں انسانی مسائل کے گھمبیر ہونے کی بنا پر وہ مذہب کو ان مسائل کے حل میں ناکام قرار دیتے ہیں اور یہی رویہ ان کا اسلام کے ساتھ بھی ہے کہ مذہب خواہ وہ مسیحیت ہو یا اسلام آج کے سائنسی دور کے مسائل حل نہیں کر سکتا بلکہ کسی حد تک مسائل کے الجھاؤ کا سبب بنا ہے۔ مذہب اور ریاست ان کے نزدیک سرمایہ دارانہ اور جاگیردارانہ سماج میں دو ایسے ہتھیار ہیں جس کے ذریعے پرولتاری طبقات کا استحصال کیا جاتا رہا ہے' لہٰذا عدم طبقاتی سماج کے قیام کی راہ میں یہ دونوں رکاوٹ ہیں اور ان رکاوٹوں کو دور کرنا ناگزیر ہے۔

پاکستان میں سوشل ازم کے بارے میں جو دوسرا رویہ پایا جاتا ہے وہ پہلے رویہ کی ضد ہے۔ اس کی رو سے سوشل ازم ایک ایسا نظام ہے جو اسلام سے متناقض اور متضاد خواص کا حامل ہے۔ سوشل ازم مابعد الطبیعیاتی اپروچ' اپنے مذہبی' اخلاقی' معاشی' سیاسی اور سماجی ڈھانچہ کے لحاظ سے اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ سوشل ازم جو بذات خود ایک بغیر خدا کے یا مادی مذہب ہے' الہامی مذہب کا دشمن ہے۔ یہ روحانیت کا قائل نہیں۔ حیات مابعد الموت' وحدانیت خدا' رسالت اور جزا وسزا سے منکر ہے۔ بلاشبہ اعتقادی پہلو سے اسلام اور سوشل ازم ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور ان میں کوئی قدر مشترک نہیں مگر کیا عمرانی پہلوؤں سے بھی دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یہ سوال کسی قدر غور و فکر کا محتاج ہے۔ سوشل ازم کے

بارے میں یہ نقطہ نظر رکھنے والے لوگ اسلام کی تعلیمات کو ہی کافی قرار دیتے ہیں اور وہ آج کے دور میں پیدا ہونے والے تمام مسائل کو اسلام کی روشنی میں حل کرنے کے مدعی ہیں۔

سوشل ازم کے بارے میں تیسرا نقطہ نظر ترکیب کا ہے۔ اس نقطہ نظر کے حاملین اسلام کی ابدی اور ازلی صداقت پر یقین کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ اپنے ماضی، اپنے اسلاف، اپنی روایات سے وابستگی کا اقرار کرتے ہیں اور ان سے اپنے تعلق کو لابدی تصور کرتے ہیں اور اس کو چھوڑنے یا اس سے قطع تعلق کرنے کے لیے کسی طور پر راضی نہیں ہیں۔ وہ اسلام کی صداقت کے معترف ہیں مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ سوشل ازم کو بھی آج کی ایک معروضی صداقت تصور کرتے ہیں۔ آج کے سائنسی دور میں جنم لینے والے سماجی، عمرانی، اخلاقی، سیاسی اور سب سے بڑھ کر اقتصادی مسائل کا واحد حل تلاش کرتے ہوئے ان کی نگاہ سوشل ازم پر ہی آ کر رکتی ہے۔ ایسی صورتحال میں وہ آج کے دور میں مسلمانوں کے لیے سوشل ازم کے مطالعہ اور اس کی ایجابیت کو ناگزیر تصور کرتے ہیں۔ یہ مفکرین امتزاجی فکر اور نقطہ نظر کے حامی ہیں۔ یہ اسلام اور سوشل ازم کے امتزاج سے ''سوشل ازم'' کی صورت میں ایک نیا رویہ وجود میں لاتے ہیں۔ وہ اسلام کے اصول اجتہاد سے رعایت حاصل کرتے ہوئے آج کے عہد میں جب اسلامی اصطلاحات اور معتقدات اور افکار کی تشریح و تعبیر کرتے ہیں تو وہ اسلام میں سوشل ازم کی جدلیات، طبقاتی کشمکش، عدم طبقاتی معاشرہ، تاریخ کی مادی تعبیر اور پرولتاریہ آمریت کے تصورات کو سمو دیتے ہیں۔ مثلاً فقیر بخش بگٹی انسانی تاریخ کی مارکسی مادی تشریح کو عین اسلامی قرار دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ

> ''اسلام نے انسانی تاریخ کی مادی تعبیر و تشریح جس شرح و بسط، جس حسن و اعتدال، جس حقانیت اور ناقابل تردید براہان سے کی ہے، موجودہ سوشل ازم کی پیش کی ہوئی تعبیر و تشریح اس کے مقابلے میں از بس ناقص ہے۔ اسلامی تعبیر کی فوقیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ روایتی سوشل ازم جس مادی تعبیر کو پیش کرتی ہے، اس سے وہ خدا کا انکار کرتی ہے۔''(1)

فقیر بخش بگٹی تاریخ کی مادی تعبیر کو مشرف بہ اسلام کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> ''اس کے برعکس اسلامی سوشل ازم اپنی مادی تعبیر کو علم و دانش اور اس پر مبنی خدا کے اقرار پر رکھتی ہے۔ ان حالات میں یہ کہنا کہ اسلام میں تاریخ کی مادی تعبیر و تشریح کا کوئی جواز نہیں ہے، بعید از حقیقت ہے۔''(2)

اس کے برعکس اے۔ کے۔ بروہی کا نقطہ نظر اس سے بالکل مختلف ہے۔ وہ تاریخ کی مادی تعبیر کو رد کرتے ہیں۔

> ''اسلام میں تاریخ کی مادی تعبیر و تشریح کا کوئی جواز نہیں ہے تاکہ آپ اقتصادی و معاشی عنصر کی اولیت کا استدلال پیش کر سکیں۔ اس لیے تاریخ کی مادی تعبیر کی ایک پیداوار سوشل ازم بھی کسی مسلمان کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتی۔''(3)

اسلامی سوشل ازم کی یہ ترکیب فکر اپنے اندر ایک منطقی استدلال بھی رکھتی ہے۔ اس کے حامی کہتے ہیں کہ اسلام ایک ابدی حقانیت ہے' لہٰذا اسے ترک نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے منہ نہیں موڑا جا سکتا۔ یہ انسان کا نہیں خدا کا نظام ہے اور یہ انسانی ضرورت کو مدنظر رکھ کر خدا نے انسانی فطرت کے عین مطابق بنایا ہے' لہٰذا اس سے منہ موڑنا انسانی ہلاکت ہی کا باعث ہے کیونکہ دین بنانا یا ایک اکمل نظام بنانا انسانی بس کی بات نہیں۔

''انسان دین نہیں بنا سکتا کہ دین خالصتاً اللہ کا معاملہ ہے لیکن انسان قانون بنا سکتا ہے۔ دین اور قانون میں وہی فرق ہے جو زمان دائم اور زمان رواں میں ہے۔ دین ازلی اور ابدی ہے۔ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اس میں قوانین فطرت کی طرح کوئی تبدیلی نہیں آئے گی۔''(4)

لہٰذا اسلام جو کہ ایک اکمل نظام اور انسانی فطرت کے عین مطابق نظام ہے' اس سے منہ نہیں موڑا جا سکتا۔ اس سے انسان کو مفر حاصل نہیں مگر اسلام صدیوں ملوکیت اور ملائیت کے حلقہ دام کا اسیر رہا ہے' لہٰذا اسلام کی روح کجلا گئی ہے اور اس کی تعلیمات کا خالص پن اور انقلابی پہلو پس پشت ڈال دیا گیا ہے۔ ملوکیت اور ملائیت کے اداروں نے ایک ایسا نظام وضع کیا جو انسانیت کے لیے کسی پہلو بھی مفید نہ تھا۔ جمود اسلام کا مقدر بن گیا تھا۔ نئی فکر کی کونپلیں نمودار ہی نہیں ہوتی تھیں اور اسلام ایک جامد ملوکیت اور ملائیت کے ہاتھ کٹھ پتلی بنا رہا۔ 1917ء کے روس میں اشتراکی انقلاب کے بعد کچھ مسلمانوں نے اجتہاد کے ذریعے اسلام کی انقلابی تعلیمات کو اسلامی سوشل ازم کی صورت میں پیش کیا ہے۔ فتح محمد ملک ''اسلامی سوشل ازم'' مرتبہ حنیف رامے کی کتاب کے پیش لفظ میں اس امر کی طرف یوں اشارہ کرتے ہیں کہ

''روس میں اشتراکی انقلاب کے رونما ہوتے ہی مسلمان دانشوروں نے اسلام کے اقتصادی نظریات کو ملوکیت کی صدیوں میں جمنے والی گرد جھاڑ کر صاف کرنا شروع کر دیا۔''(5)

محمد حنیف رامے بھی اس امر کا ہی اظہار کرتے ہیں کہ

''اسلام کے زندہ و پائندہ دین کے لیے تیرہ صدیوں کی ملوکیت زدہ فقہ پر مبنی شریعت کے بجائے آج ہمیں ایک ایسی شریعت کی ضرورت ہے جو اسلام کی روح کے مطابق تو ہو لیکن عصر حاضر سے بھی آنکھ ملا سکتی ہو۔''(6)

اسی مضمون کو وہ جمال الدین افغانی کے تصور اسلامی سوشل ازم پر تعارف لکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ

''اسلامی سوشل ازم کے بارے میں میرے خیالات ڈھکے چھپے نہیں۔ صرف اس یاددہانی کی ضرورت محسوس کرتا ہوں کہ میری دلچسپی اسلام کی قابل عمل صورتوں کی تلاش میں ہے اور میرے نزدیک آج اس سرزمین میں اسلامی سوشل ازم کا تصور ہی اسلام کی انقلابی روح کو محسوس قالب دینے کی مناسب اہلیت رکھتا ہے۔ شرط اتنی ہے کہ ہماری وابستگی قرآن سے ہو۔ نہ کہ کسی مخصوص

فقہ سے اور سوشل ازم کے بارے میں ہمارا رویہ وہی ہے جو نبی کریمؐ کے اس قول پر عمل پیرا ہوتا ہے کہ حکمت مومن کی کھوئی ہوئی شے ہے۔"(7)

یہ وہ منطق ہے جو اسلامی سوشل ازم کی ترکیب کے لیے اختیار کی گئی ہے۔ اسلام کو عملی طور پر نافذ کرنے' اس کا رشتہ آج کے مسائل کے ساتھ جوڑنے اور آج کی معروضی صورتحال سے اسے متعلق کرنے کے لیے اسلام کو آج کے علمی اور سائنسی حل سوشل ازم کے ساتھ نتھی کیا گیا ہے۔ اس کا مقصد اسلام کی روح کو محسوس قالب میں ڈھالنا ہے۔ اسلام اور سوشل ازم کی ترکیب کو ملانے کے لیے اسلام کے اصول اجتہاد اور اجماع و قیاس سے مدد لی گئی ہے۔ حنیف رامے نے اجتہاد کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے اس بات پر شدید اعتراض کیا ہے کہ ملوکیت اور ملائیت نے اجتہاد کے تصور کو دھندلا دیا ہے اور ملوکیت اور ملائیت نے محکوم طبقات' مظلوم طبقات اور زبردست طبقات پر اہل دول کی گرفت مضبوط کرنے کے لیے اسلام کو بطور آلہ استعمال کیا ہے حالانکہ

"عدل و انصاف سے آگے بڑھ کر اسلام نے "احسان" کا عظیم تصور پیش کیا ہے مگر ساتھ ہی ہم عملاً خاموش رہیں گے اور جو ہو رہا ہے اسے من جانب اللہ سمجھتے ہوئے مولوی صاحب کے فتوے پر ایمان لے آئیں گے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے اور اب شریعت میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ مولوی صاحب کہتے ہیں کہ فقہ اسلامی کے ائمہ کرام آخر ہم سے تو قرآن و سنت کا بہتر ہی علم رکھتے تھے۔"(8)

مزید لکھتا ہے:

"مولوی صاحب کی پشت پر تھپکی دینے والا سرمایہ دار کہتا ہے کہ معاشرے کی سالمیت' وحدانیت اور یک جہتی کے لیے کونسلوں' کانفرنسوں اور مذاکروں سے کام چل سکتا ہے تو اقتصادی اور معاشرتی مساوات کی مصیبت کیوں مول لی جائے۔"(9)

اس کے لیے مزید وہ عرب ملوکیت اور ملائیت کے گٹھ جوڑ اور ان کے نقطہ نظر آج کے ہمارے مولوی صاحب کے فکر کے ساتھ موازنہ کرتے ہوئے اسلامی سوشل ازم کی بات یوں کرتا ہے کہ

"عرب ملوکیت کے آغاز میں ابوذر غفاریؓ کی مساوات خیز تعلیم کے جواب میں کعب احبار نے قریب قریب یہی دلیلیں دی تھیں کہ اگر زکوۃ وعشر نکال دیا جائے تو خواہ جتنا سرمایہ اور جتنی زمین باقی بچے وہ جائز ہے اور اگر ذاتی ملکیت کا حق تسلیم نہ کیا جائے تو قرآن کا قانون وراثت بیکار ہو جائے گا اور آج قیام پاکستان کے بعد جسے عرب ملوکیت کے زہر کا تریاق خیال کیا جاتا تھا' زمانے کی آنکھ ہمارے مولوی صاحب اور ان کے پشت بانوں کو یہی کچھ کہتے دیکھ رہی ہے۔"(10)

اسلامی سوشل ازم کی ترکیب کے لیے حنیف رامے اجتہاد کو ناگزیر سمجھتے ہیں اور کورانہ تقلید پر معترض ہوتے ہوئے کہتے ہیں کہ ملوکیت اور ملائیت نے اسلام کی روح کچلی ہے اور اس انقلاب کو برپا نہیں ہونے دیا جو کہ اسلام کا تقاضا تھا۔ اس انقلاب کو برپا کرنے کے لیے وہ اجماع' قیاس اور اجتہاد کو لازم قرار دیتے ہیں اور اس طرز فکر کو ہدف تنقید بناتے ہیں جو کہ اسلامی فکر کے ارتقاء کی راہ میں بھاری پتھر بنی رہی۔

"اصل بات اتنی ہے کہ ہم نے اسی کورانہ تقلید کو اپنا شعار بنا رکھا ہے جس کے زیر اثر نبی کریمؐ سمیت ہر پیغمبر کو اس کی قوم نے یہ جواب دیا کہ ہم اپنے باپ دادا کی روش سے ہٹ کر تمہاری بات کیونکر مان لیں۔ وہ انقلاب جو قرآن کے حرکی پیغام اور نبی کریمؐ کی حکیمانہ تفسیر نے برپا کیا تھا' وہ ان اہل عرب نے خاک میں ملا دیا جن کے بارے میں قرآن نے کہا تھا کہ یہ ایمان نہیں لائے لیکن منہ سے کہتے ہیں کہ اسلام لے آئے ہیں اور ابھی ایمان ان کے دلوں میں سرایت نہیں کر پایا۔ (الحجرات:14) ہم نے ان ہی اعراب کو اپنا قبلہ وکعبہ سمجھا اور انہی کی طرح کے منہ زبانی اسلام کو اپنے لیے کافی جانا اور نہ صرف قرآن حکیم کی آیات پر اندھوں اور بہروں کی طرح گر پڑے بلکہ روایت کے دفاتر کی پھپھوندی میں گھس کر رہ گئے۔

ہم اجماع' قیاس' اجتہاد کی باتیں تو بہت کرتے ہیں لیکن ملوکیت کی روایت' جس نے ہماری آنکھوں پر پردہ اور کانوں میں گرانی اور دلوں پر قفل ڈال رکھے ہیں' دو قدم نہیں چلنے دیتی۔"[11]

چنانچہ اسلام اور سوشل ازم کی ترکیب سے اسلام کے اصول اجماع' قیاس اور اجتہاد سے فائدہ اٹھا کر کچھ لوگوں نے اسلامی سوشل ازم کے تصور کو پروان چڑھایا۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ہر سماج اپنی ترقی اور ارتقاء کے لیے اس بات کا محتاج ہے کہ وہ اپنے ماضی سے بھی اپنا رشتہ استوار رکھے اور عصر جدید کی روح سے بھی اپنی مطابقت پیدا کرے۔ اسلام ہماری روایت اور ہمارا ماضی کا ورثہ ہے اور سوشل ازم آج کی سائنسی روح' چنانچہ اسلام میں اجتہاد کے ذریعے اس امر کی گنجائش بھی موجود ہے کہ وہ سوشل ازم سے اپنا رشتہ استوار کر سکے اور سوشل ازم کی سائنس کے پس منظر میں اسلامی اصلاحات کی تعبیر کی جا سکے۔ چنانچہ فقیر بخش بگٹی نے تاریخ کی مادی تعبیر کو عین اسلامی اسی منطق کے تحت قرار دیا ہے[12] اور ریاست یا سماج کے اجتماعی ملکیت زمین کی بات الارض اللہ کے حوالے سے بھی اسی منطق کے تحت کی گئی ہے۔[13]

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے "اسلام اور سوشل ازم" "مقالات حکیم" "فکر اقبال" اور "اسلام کا نظریہ حیات" نامی کتب میں اسلامی سوشل ازم کے اسی تصور کی حمایت کی ہے اور اسلام میں سوشل ازمی تصورات اور تعقلات کی بحث کرتے ہوئے اسلامی سوشل ازم کا تصور پیش کیا ہے اور اسے دور جدید میں مسلمانوں کے لیے واحد لائحہ عمل قرار دیا ہے جس کے ساتھ ہم عہد جدید کے معاشی' معاشرتی' اخلاقی اور سیاسی مسائل حل کر کے مسلمانوں کو دوبارہ دنیا کی امامت کے قابل بنا

سکتے ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم نے سوشل ازم کے نام اور نظریات کی اسلام کے ساتھ تطبیق کرتے ہوئے عام اسلامی سوشل ازم کے حامیوں کی نسبت زیادہ محتاط نقطہ نظر اختیار کیا ہے اور وہ جا بجا سوشلسٹ طرز فکر اور طرز معیشت پر تنقید بھی کی ہے۔ اس طرح انہوں نے کہیں کہیں معذرت خواہانہ انداز اختیار کرنے کے باوجود اسلامی معیشت کے خطوط کو ابھارنے کی بھی کوشش کی ہے۔ اُن کی سوچ نہ تو اشتراکی ملاؤں جیسی ہے کہ وہ اس تعصب میں مبتلا ہو گئے ہوں کہ آج کی سائنسی اور معروضی سوچ صرف سوشل ازم ہے اور نہ وہ مسلمان ملاؤں کا سا رویہ اختیار کرتے ہیں کہ جدید دنیا نے سوشل ازم کی صورت میں جو تجربہ کیا ہے اس سے بالکل قطع تعلق ہو گئے ہیں اور نہ انہوں نے کھینچ تان کر اسلام کو ہمارے معذرت خواہانہ سوچ کے حامل اسلامی سوشل ازم کے حامیوں کی طرح سوشل ازم اور کمیونزم پر منطبق کرنے کی سعادت حاصل کی ہے بلکہ اُن کا نقطہ نظر زیادہ معروضی اور وژن سے بھرپور ہے۔ انہوں نے اسلامی معیشت کے نقوش بھی ابھارے ہیں۔ سوشل ازم کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کرتے ہوئے اس پر نقد و جرح بھی کی ہے۔ اس کی کجیوں اور کوتاہیوں پر گرفت بھی کی ہے اور اس کے محاسن کو نہ صرف قبول کرنے پر اصرار کیا ہے بلکہ انہیں عہد حاضر میں مسلمانوں کی بقاء اور ترقی کے لیے لابدی بھی قرار دیا ہے۔ اسلامی سوشل ازم کے تصور کو واضح کرنے اور اس ترکیب کے کنفیوژن کو سمجھنے کے لیے لازم ہے کہ متذکرہ نقطہ ہائے نظر کا مطالعہ کیا جائے جو کہ پاکستان میں سرگرم عمل ہیں۔ خود سوشل ازم کے نظام کو اس کے نظریہ اور عمل کی روشنی میں جانچا جائے اور اس کے تصورات کو درست طور پر جانا جائے اور پھر دیکھا جائے کہ اسلام کے ساتھ اس کا ترکیبی رشتہ بنتا بھی ہے یا نہیں اور اگر بنتا ہے تو یہ رشتہ کیا صورت اختیار کرتا ہے۔

پاکستان کے موجودہ حالات میں خصوصاً اور عالم اسلام میں اسلام اور مغربیت اور اسلام اور سوشل ازم کی جو کشمکش ہو رہی ہے اور یہاں جو مکاتیب فکر ابھر رہے ہیں' وہ ہماری منہاج فکر کو کیونکر تشکیل دیں گے اور ہمارے معاشی' عمرانی' فکری اور اخلاقی مسائل کیا صورت اختیار کریں گے۔ اس کا اندازہ درست طور پر کرنے کے لیے ہمیں عالم اسلام میں عموماً اور پاکستان میں خصوصاً ان مکاتیب فکر کی سوچ اور ان کے فکری ارتقاء کا مطالعہ کرنا ہوگا۔ چنانچہ صفحات ذیل میں ہم سوشل ازم کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کرتے ہیں کہ خود یہ فکر کیا ہے' آج کی دنیا کو اس نے کس پہلو سے متاثر کیا ہے اور کیا کیا سقم اس کے نظریہ اور عمل میں موجود ہیں جو کہ خود اس کی تخریب کا سامان اپنے پہلو میں لیے ہوئے ہیں۔ دوسرے ہمارا مطالعہ اس رجعت پسندانہ سوچ پر بھی ہوگا جو کہ قدامت پسند مسلمانوں کی طرف سے منفی رویہ کی صورت میں سوشل ازم کے سلسلے میں قائم رکھی گئی اور کی جارہی ہے۔ ان کی فکری حدود اور ان میں اسقام کیا ہیں اور تیسرے اسلامی سوشل ازم کے ترکیبی فلسفہ کے بارے میں ہوگا کہ تجدید پسند اجتہاد کی اسلامی قانون کی اصطلاح سے کس حد تک جائز اور کس حد تک غلط تعبیر و تاویل کر رہے ہیں اور آخری یہ کہ آج کے دور میں ہمارے نزدیک مناسب ترین رویہ کیا ہے۔ ہماری اس تمام بحث میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی سوچ اور فکر کو مرکزی حیثیت حاصل ہوگی تاکہ اس سلسلہ میں ان کا زاویہ نگاہ واضح کیا جا سکے۔

سوشل ازم کی تعریف متعین کرنا کوئی آسان کام نہیں۔ اس لیے کہ سوشل ازم کا تصور مختلف معانی اور مفاہیم کی ادائیگی کے لیے ادا ہوتا رہا ہے۔

''معاشی اور معاشرتی امور میں حکومت کی معمولی مداخلت سے لے کر تمام وسائل دولت اور اشیائے صرف کے بہ جبر قومی تحویل میں لے لیے جانے تک کی کیفیات کے لیے یہ لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ فکر و فلسفہ سے لے کر معمولی معمولی معاشی اصطلاحات تک پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ مختلف محرکات کے تحت پیش کیے جانے والے مختلف النوع معاشی اور سیاسی خیالات کو اس لفظ کے سہارے بیان کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جتنے اختلافات سوشل ازم کے معنی کے بارے میں پائے جاتے ہیں شاید کسی دوسرے لفظ کے بارے میں نہیں پائے جاتے۔''

پروفیسر سی۔ ای۔ ایم۔ جوڈ نے سوشل ازم کے معانی کے اس اختلاف کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہا تھا کہ

''سوشل ازم اس ٹوپی کی مانند ہے جو اپنی شکل و صورت کھو چکی ہے اور یہ اس لیے کہ ہر کوئی اسے اپنے سر پر منڈھنے میں مصروف ہے۔''(14)

''انسائیکلو پیڈیا آف سوشل سائنسز'' میں بھی سوشل ازم کے معانی کے نزاعی پہلو اور مفہوم کے ابہام پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا گیا ہے کہ

''سوشل ازم' کمیونزم اور اجتماعیت کی اصطلاحات جو بالعموم ایک دوسرے کے متبادل کے طور پر استعمال ہوئی ہیں۔ نہایت مبہم' غیر واضح اور صحیح تعریف سے محروم ہیں۔''(15)

چنانچہ سوشل ازم کے معانی کے اس کنفیوژن کو یوں بھی ادا کیا گیا ہے کہ

''یہ سوشل مرئی بھی ہے اور غیر مرئی بھی' نظری بھی ہے اور عملی بھی' تصوراتی بھی ہے اور مادی بھی۔ بہت قدیم بھی ہے اور بالکل جدید بھی۔ یہ لفظ ایک معمولی جذبے اور احساس سے لے کر واضح عملی پروگرام تک کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس کے مختلف مؤیدا سے مختلف صورتوں میں پیش کرتے ہیں۔ مثلاً ایک فلسفہ حیات' ایک قسم کے مذہب' ایک اخلاقی ضابطہ' ایک معاشی نظام' ایک تاریخی عرض' ایک قانونی اصول کہا جاتا ہے۔ پھر اسے بیک وقت ایک عوامی تحریک اور ایک سائنسی تجزیۂ ماضی کی ایک تعبیر اور مستقبل کا ایک تصور' آوازہ جنگ اور نقارہ امن' متشددانہ انقلاب اور خاموش تغیر' محبت اور بے لوثی کا صحیفہ اور نفرت اور خود غرضی کا مجسمہ' انسانیت کی امیدوار اور تہذیب کا قاتل' دور نو کا علمبردار اور خوفناک تباہی کا پیامبر قرار دیا جاتا ہے۔''(16)

''انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی'' میں اس لفظ کے ابتدائی استعمال کے بارے میں جو سراغ ملتا ہے اس سے یہ پتہ

چلتا ہے کہ

''سوشل ازم کا لفظ انگریزی زبان میں سب سے قبل 1827ء میں استعمال ہوا جو کہ ایک انگریزی رسالہ Co-operative Magazine کے ایک مضمون میں آیا۔ (New Lawark) کا رابرٹ اون (Robert Own) جو کہ کوآپریٹو تحریک کا بانی تھا' اس کے ہاں استعمال ہوا جو کہ وکٹورین عہد میں کوآپریٹو سٹور قائم کرتے ہوئے اس لفظ کو استعمال کرتا تھا۔''(17)

مزید اس لفظ کے استعمال کے بارے میں مقالہ نگار لکھتے ہوئے کہتا ہے کہ

''اس سے قبل یہ لفظ ابتدائی اشترا کی معاشروں کی صورت میں موجود تھا۔ (Jesuits of Paraguay) اور تھامس مور کے مثالی معاشرہ کے متعلق تحریروں کے دوران یہ لفظ استعمال ہوا۔ کراموبل کی فوجی آمریت کے عہد میں بھی یہ لفظ اشتراک کے معنوں میں استعمال ہوتا رہا اور افلاطون کی جمہوریہ میں بھی یہ لفظ مستعمل ہوا۔ البتہ تھامس مور کے یوٹوپیا میں یہ لفظ سب سے قبل ان معنوں میں استعمال ہوا جو کہ آج کے عہد میں سوشل ازم سے عام طور پر مراد لیے جاتے ہیں۔ قومی سوشل ازم (نازی ازم) یعنی جرمن اور آسٹریا میں عمرانی پالیسی پر کنٹرول کے معنی میں بھی یہ لفظ استعمال ہوا مگر اس سے سوا اس میں سوشل ازم کی کوئی بات نہ تھی۔''(18)

ان اقتباسات سے یہ امر بخوبی واضح ہوتا ہے کہ سوشل ازم کا لفظ اور تصور کوئی نیا نہیں بلکہ مختلف ادوار اور مختلف ممالک اور مختلف معاشروں میں اس لفظ کا مفہوم اپنے مختلف معانی اور اطلاقات رکھتا رہا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ لفظ کوئی مارکس اور اینگلز کی تحریروں میں یک بیک نہیں آ گیا۔ یہ لفظ کافی بلکہ طویل زمانے سے زیر استعمال چلا آ رہا ہے اور مارکس اور اینگلز کی تحریروں میں یہ لفظ اپنی تمام تر ارتقائی کاملیت کے ساتھ مستعمل ہوا ہے۔ اس کے موجودہ معنوں اور مفہوم کا تعین ایک طویل ارتقائی عمل کا نتیجہ ہے۔ انقلاب فرانس نے اس لفظ کے معانی کے تعین میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ چنانچہ اس لفظ کا

''موجودہ معنوں میں استعمال فرانسیسی انقلاب کے دوران اور بعد میں فرانسیسی انقلاب پسندوں کی تحریروں سے ہوا۔ فرانسیسی مفکرین والٹیئر' روسو اور قاموسی مفکرین روسو کو سوشلسٹ تصور نہیں کیا جاتا مگر اس کی تحریروں میں اس بات کا مفہوم ضرور موجود ہے۔ خاص طور پر جب سے اس نے کہا کہ انسان آزاد پیدا ہوا مگر ہر کہیں زنجیروں میں مقید ہے کیونکہ اس کی تحریروں کی روح یہ ہے کہ سماج کو مثالی ہونا چاہیے۔''(19)

سب سے قبل فرانس کے قاموسیوں نے سماج کو چھوٹے چھوٹے خود مختار اور ایک دوسرے سے تعاون کرنے والے معاشرتی گروپوں (20) کا تذکرہ کیا جو اپنے قیام کے لیے کسی قسم کے جبر کی بنا پر رضامندی اور باہمی منظوری پر قائم

ہوں۔(21) اس کے بارے میں مزید یہ کہ

''سوشل ازم کا لفظ اپنی اصل میں خاص طور پر معاشرتی امداد باہمی پر اصرار اور زور پر انحصار رکھتا ہے جو لبرل ازم کے کم وبیش متضاد کے طور پر ظاہر ہوا اور جو کہ صنعتی انقلاب کے بعد اوون نے بینتھم اور افادین کے بعد پیش کیا۔''(22)

مارکس اور اینگلز نے اپنے سے قبل کے سوشلسٹ نظریہ کو ''یوٹوپیائی'' قرار دیا اور اپنے افکار کو سائنسی سوشل ازم سے تعبیر کیا۔ مارکس نے سوشل ازم کے تصور میں ایک انقلاب برپا کیا اور خیالی تصورات کی دنیا سے اسے نکال کر اسے باقاعدہ ایک نظام کی صورت دی اور اس کی مختلف الجھی ہوئی کڑیاں سلجھائیں۔ مارکس کی اس طرز سوچ کو اس کی جزئیت نے بہت تقویت پہنچائی۔ کانٹ' ہیگل اور دیگر جرمن فلاسفر کی طرح اس نے بھی جرمن روایت کے مطابق نظام بندی کی اور افلاطون' مزدک' رابرٹ اون' روسو' ہیگل' فیور باخ اور دیگر مفکرین کے افکار اور اپنے عہد کے سماجی' معاشی' سیاسی اور فکری حالات میں ترتیب پیدا کر کے ایک ترکیبی سوچ کے تحت ایک ایسا نظام وضع کیا جس کا بنیادی مقصد خود مارکس کے نزدیک ایک مبنی بر انصاف سماج کا قیام تھا۔ اس سلسلہ میں مارکس کے سامنے دو باتیں تھیں۔

1- مزدور' نچلے طبقات کا استحصال کیا جا رہا ہے اور ان کی محنت کا انہیں معاوضہ نہیں مل رہا۔

2- عاملین پیدائش کی تبدیلی کے ساتھ کسی سماج کا پیداواری اور تقسیم کا پورا ڈھانچہ بدل جاتا ہے۔

مارکس کے ذہن میں ان سوالات نے ایک نیا تانا بانا بنا۔ اس نے تاریخ کے وسیع پس منظر میں ان دونوں سوالوں پر غور کیا اور اس کی روشنی میں جدلیاتی مادیت' تاریخی جدلیت' اجتماعی ملکیت کے تصورات پیش کیے اور ریاست' مذہب اور اخلاق کو آلات جبر قرار دینے اور سماج کی ایک نئے رخ سے تعبیر کر کے ایک نیا سماجی فلسفہ پیش کیا جس کے بارے میں امریکی مارکسی ماہر معیشت پروفیسر پال ایم سویزی نے اپنی کتاب ''سوشل ازم'' میں لکھا

''جب ہم اشتراکیت کی بات کرتے ہیں تو ایک سماجی نظام کے بارے میں بات کرتے ہیں۔ محض ایک خاص قسم کے تعلقات ملکیت کے مجموعہ سے نہیں۔''(23)

مارکس کے نزدیک سوشل ازم صرف ایک ایسا نظام ہی نہیں جو ایک مخصوص طرز کے نظریہ معیشت پر مبنی ہے جو معیشت میں جزوی یا کلی طور پر ترمیم و اضافہ کر کے مطمئن ہو جاتا ہے بلکہ اس کے برعکس سوشل ازم ایک مکمل' منضبط اور مربوط نظام ہے جو کہ زندگی کے تمام پہلوؤں کو اپنے اندر داخل کیے ہوئے ہے جو زندگی کو کلی طور پر متاثر کرتا ہے اور اس کی بہ انداز دگر تنظیم کرتا ہے۔ کیریو ہنٹ اپنی کتاب ''مارکس ازم۔ ماضی اور حال'' میں سوشل ازم کی ہمہ گیریت کے بارے میں یوں رقمطراز ہے:

''اس کا نظام ایک مکمل نظام ہے۔ ایسا کلی نظام جس میں انسانی فکر و عمل کے تمام پہلو ایک

مؤثر اور فیصلہ کن اصول پر مبنی ہیں۔"(24)

ایک اور جگہ کیریوہنٹ مارکس ازم کی اس ہمہ گیریت کے بارے میں لکھتا ہے:

"مارکس ازم ایک انقلابی نظریہ ہے۔ موجودہ نظام کا پورا ہیولا۔ اس کا نظام' قانون' فوج' پولیس وغیرہ سب کو یکسر بدل کر پورے سماج کو نئی بنیادوں پر استوار کیا جائے۔"(25)

اپنی ایک اور کتاب میں یہی مصنف یوں رقمطراز ہے:

"پس اشتراکیت ایک مکمل تمدن اور نظام حیات ہے جو ایک مربوط فلسفیانہ معاشی' سماجی اور سیاسی نظریہ پر مبنی ہے۔ وہ نظریہ جو دنیا کی واحد سائنسی تعبیر کرنے کا مدعی ہے۔"(26)

مارکس اور اینگلز نے سوشل ازم کی بنیاد تین بنیادی مفروضوں پر رکھی جس کی بنیاد مارکس کا وہ نظریہ تھا جس کے دو بنیادی نقاط کا ہم اوپر تذکرہ کر چکے ہیں۔ اولین یہ کہ مزدور' نچلے طبقات کا استحصال کیا جا رہا ہے اور ان کی محنت کا انہیں معاوضہ نہیں مل رہا۔ دوسرے یہ کہ عاملین پیدائش کی تبدیلی کے ساتھ کسی سماج کا پیداواری اور تقسیم کا پورا ڈھانچہ بدل جاتا ہے۔ مارکس کا نقطہ نظر یہ تھا کہ تصورات مادی صورتحال پر اثر انداز نہیں ہوتے بلکہ مادی صورتحال تصورات کی ہیئت میں اساسی تبدیلی پیدا کرتی ہے۔ جب کسی دور کے عاملین پیدائش کی تبدیلی اور تقسیم دولت کے طریقوں میں یہ تغیر اس عہد کے تمام تصورات کی ہیئت بدل ڈالتا ہے۔ مثلاً جاگیرداری دور کے تصورات آمریت یا ملوکیت کی وجہ سے اس عہد کے لوگوں کا زراعت پر انحصار کے سبب تھا اور زراعت کے عاملین پیدائش کی بنا پر تقسیم دولت کا نظام بھی فرسودہ اور رجعتی تھا جس کی بنا پر ملوکیت اور آمریت پوری دنیا پر مسلط تھی مگر جب عاملین پیدائش اور تقسیم دولت میں تبدیلی ہوئی' مشینوں نے روزگار کی نئی صورتیں پیدا کیں۔ لوگوں کا روزگار محض زمین سے وابستہ نہ رہا تو جاگیردارانہ عاملین پیدائش کے تحت ہونے والی تقسیم دولت کے انداز بھی بدل گئے اور اس کے تحت ملوکانہ تصورات ٹوٹ کر آزادی' حقوق اور جمہوریت کی گفتگو شروع ہوئی۔ لینن نے مارکس کے اس تصور کی یوں توضیح کی ہے کہ

"جیسے انسان کا علم عالم فطرت دوسرے لفظوں میں آگے بڑھتے ہوئے مادے کا عکس ہے جو کہ انسان سے بے نیاز خود اپنا وجود رکھتا ہے۔ اسی طرح انسان کا سماجی علم (یعنی مختلف خیالات اور فلسفیانہ' مذہبی' سیاسی نظریے وغیرہ) سماج کے اقتصادی نظام کا عکس ہے۔ سیاسی ادارے اقتصادی بنیاد پر اوپر کے ڈھانچے ہیں۔"(27)

مارکس نے جب تاریخ اور کائنات کے وسیع پس منظر میں مطالعہ اور مشاہدہ کیا تو اس نے اپنے سوشل ازم کے نظام کی اساس تین مفروضوں پر رکھی جو مندرجہ ذیل ہیں۔

مارکس اور اینگلز نے متذکرہ سوالات کا جواب دینے کے لیے فطرت کی جدلیات اور مادے کی ماہیت پر غور کیا

اور تاریخ کے اس وسیع پس منظر میں ان اصولوں کی تدوین کی کوشش کی جو انیسویں صدی میں عاملین پیدائش میں تغیر کی بنا پر ضروری تھے تاکہ ان سوالوں کا جواب مہیا کیا جاسکے جو کہ جاگیرداری نظام سے سرمایہ داری نظام میں انیسویں صدی کا سماج عالمگیر پیمانے پر عاملین پیدائش اور تقسیم دولت کے پیمانوں کے تغیر کی بنا پر وجود پذیر ہوئے تھے۔ لینن اپنی ایک تحریر میں اس حقیقت کا یوں اظہار کرتا ہے کہ

> ''مارکس کی بصیرت خاص طور پر اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ انہوں نے ان سوالوں کا جواب تیار کیا جو عالم انسانیت کے سب سے ممتاز دماغوں کی جانب سے اٹھائے گئے تھے۔ مارکس کی تعلیمات، فلسفے سیاسی معاشیات (پولیٹیکل اکانومی) اور اشتراکیت (سوشل ازم) کے سب سے بڑے نمائندوں کی تعلیمات کا براہ راست اور فوری تسلسل ہیں۔''(28)

مارکس نے اپنے عہد کے تمام افکار ونظریات کے مطالعہ کے بعد انہیں ایک نئی ترکیب دے کر ایک نیا نظام وضع کیا۔ اس طرح

> ''یہ نظریہ جائز وارث ہے ان بہترین خیالات کا جو بنی نوع انسان نے انیسویں صدی میں تخلیق کیے تھے۔ جرمن فلسفے، انگریزی سیاسی معاشیات اور فرانسیسی اشتراکیت کی صورت میں۔''(29)

مارکس کا پہلا مفروضہ مادیت ہے یعنی مارکس ازم کا فلسفہ مادیت ہے۔ وہ مثالیت یا عینیت (Idealism) کے فلسفہ کی ہر صورت کا منکر ہے۔ مثالیت پسندی جسے سب سے زیادہ منضبط صورت میں اولین مثالیت پسند مفکر افلاطون نے پیش کیا تھا اور جس کی انتہا ہیگل کا فلسفہ تھا، مارکس نے تصوریت کے اس فلسفہ پر ایک تنقیدی نگاہ ڈالی اور اس کے چھپے ہوئے تضاد کو نمایاں کیا۔ مارکس نے تصوری فلسفہ کے برعکس مادیت کا فلسفہ پیش کیا جو لینن کے الفاظ میں تصورات کے برعکس

> ''ایک ایسا فلسفہ ہے جو مربوط اور بااصول ہے جو طبعی سائنس کی تمام تعلیمات سے مطابقت رکھتا ہے۔''(30)

مارکس نے مادیت کی اس صورت کو آگے بڑھایا۔ اس نے ہیگل کے تصور مطلق کو تسلیم نہ کیا مگر کائنات کی اصل ایک ہی ہے، اس کو تسلیم کرلیا۔ ہیگل نے تصور مطلق کو کائنات کی بنیادی اکائی قرار دیا تھا جبکہ مارکس نے مادے کو کائنات کی حقیقت واحدہ قرار دیا۔ جس طرح ہیگل کا تصور مطلق تغیر پذیر ہے، اسی طرح مارکس کا مادہ بھی تغیر پذیر ہے۔ ہیگل تصور کا اس مادی دنیا کو پرتو خیال کرتا ہے جبکہ مارکس مادے کے تغیرات کا پرتو ہماری تصوری دنیا کو قرار دیتا ہے۔ مارکس خود اس اختلاف کو یوں بیان کرتا ہے کہ

> ''ہیگل کی نظر میں ''فکر'' جس کو وہ ایک مستقل موضوع کی حیثیت بھی دے دیتا ہے اور جس کا

نام ''عین'' رکھا ہے۔ اسی دنیا کا خالق ہے اور اصل دنیا ''عین'' کی ایک خارجی اور ظاہری شکل کے سوا کچھ بھی نہیں۔ برخلاف اس کے میری نظر میں عینی دنیا مادی دنیا کا وہ عکس ہے جو انسانی ذہن پر پڑتا ہے اور خیال کی صورت اختیار کرتا ہے۔''(31)

مارکس کا نقطہ نظر یہ ہے کہ

''یہ مادی دنیا ہی ہے جو حواس کے ذریعے محسوس کی جاسکتی ہے اور جس میں ہم لوگ بھی شامل ہیں۔ اکیلی حقیقت ہے۔ ہمارا ادراک اور فکر جو بظاہر احساس سے بہت ماورا معلوم ہوتے ہیں' دراصل ایک مادی جسمانی آلے یعنی دماغ کی پیداوار ہیں۔ مادہ ذہن کی پیداوار نہیں بلکہ ذہن خود مادے کی اعلیٰ ترین پیداوار ہے۔''(32)

چنانچہ مادے اور فکر کے رشتہ کے بارے میں مارکس لکھتا ہے:

''فکر کو مادے سے الگ کرنا ناممکن ہے۔ مادہ ہی سب تبدیلیوں کا موضوع ہے۔''(33)

لینن مارکس کے فلسفہ مادیت کی تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ

''مادیت عام طور پر یہ تسلیم کرتی ہے کہ ادراک احساس اور تجربے سے الگ خارجی حقیقت (یعنی مادہ) کا وجود ہے۔ ادراک دراصل اسی ہستی کا تقریباً صحیح (تصوری اعتبار) سے مکمل یا صحیح عکس ہے۔''(34)

مادے اور تصور کی کشمکش بھی کوئی نئی نہیں بلکہ نہایت قدیم ہے اور یہ فلسفہ کا نہایت ہی سرخیل مسئلہ رہا ہے۔ چنانچہ اینگلز کہتا ہے کہ:

''فلسفے کا بنیادی مسئلہ یہی ہے کہ فکر اور ہستی یا روح اور فطرت میں کیا باہمی تعلق ہے۔ اس سوال کے جواب کی بنا پر فلسفیوں کے دو بڑے گروہ بن گئے ہیں جن لوگوں نے دعویٰ کیا کہ روح فطرت پر مقدم ہے' وہ عینیت پسند کہلاتے ہیں اور جو لوگ فطرت کو اصل شمار کرتے ہیں' وہ مادیت پسند ہیں۔ ان دونوں گروہوں کی مختلف شاخیں ہیں۔''(35)

کائنات یا فطرت کی تفہیم کے بارے میں مارکس اور اینگلز قبل تجربی مفروضوں کو قبول نہیں کرتے بلکہ جو کائنات حواس کو محسوس ہوتی ہے وہی مارکس اور اینگلز کے نزدیک اصل ہے۔ بقول اینگلز:

''کائنات کا مساوی تصور یہ ہے کہ فطرت کا تغیر کسی قید یا شرط کے ٹھیک ویسا ہی سمجھا جائے جیسی وہ ہے۔''(36)

اس سلسلے میں اشتراکیت نے قدیم فلسفی فارقلیط کا نظریہ قبول کیا کہ

''عالم کثرت فوق الوحدت' نہ تو کسی دیوتا کا پیدا کیا ہوا ہے اور نہ کسی انسان کا بلکہ وہ ایک شعلہ ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا اور ایک نظام کے مطابق بھڑکتا اور بجھتا رہے گا۔''(37)

استالن اس نظریے کا حوالہ دینے کے بعد لکھتا ہے کہ

''اس نظریے کے بارے میں لینن نے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ وہ جدلی مادیت کے ابتدائی اصولوں کی بہت اچھی تشریح ہے۔''(38)

مادیت کی طرف مارکس کی رہنمائی فیور باخ نے کی جس نے بقول مارکس اور اینگلز مادیت کو دوبارہ اس کی اصل صورت میں پیش کیا تھا۔ مارکس اور اینگلز نے فیور باخ کے تصور مادیت کو قدرے اختلاف کے ساتھ قبول کیا۔ جوزف استالن اپنی کتاب ''مارکس ازم کے بنیادی اصول'' میں اس اختلاف اور قبولیت کے بارے میں لکھتا ہے:

''مارکس اور اینگلز جب اپنی مادیت کی تشریح کرتے ہیں تو عموماً فیور باخ کا ذکر کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ اسی نے مادیت کو دوبارہ اس کی اصل شکل میں پیش کیا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مارکس اور اینگلز کی مادیت اور فیور باخ کی مادیت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اصلیت میں مارکس اور اینگلز نے فیور باخ کی مادیت کے ''اندرونی مغز'' کو لے لیا اور اس کو بڑھا کر سائنٹیفک فلسفیانہ نظریے کی شکل دی اور اس کے عینی' مذہبی اور اخلاقی گورکھ دھندوں کو الگ کر کے چھوڑ دیا۔''(39)

ہیگل کا تصور مطلق ارتقاء پذیر اور تغیر پذیر تھا۔ اسی طرح مارکس کا مادہ بھی حرکت پذیر اور تغیر پذیر ہے۔ ہیگل کا تصور حسی نہیں جبکہ مارکس کا مادہ ایک محسوس معروض ہے۔ یہ ہیگل پر مارکس کی فوقیت ہے۔ مارکس کا مادہ بھی ہیگل کے تصور کی طرح اپنے ارتقاء اور تغیر کے لیے جدلی عمل رکھتا ہے۔ جدلیت کا تصور قدیم یونان میں مستعمل تھا۔ جیسا کہ جوزف استالین کہتا ہے کہ

''جدلیت کا لفظ یونانی لفظ سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں مباحثہ کرنا۔ پرانے زمانے میں جدلیت اس فن کا نام تھا جس کی رو سے مقابل کی دلیلوں کا تضاد ظاہر کر کے اور اس کو رفع کر کے حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی تھی۔''(40)

مگر جدید فلسفے کو یہ تصور پہلی دفعہ جارج ولیم فریڈرک ہیگل نے دیا تھا مگر وہ اس جدلیاتی عمل کو عینی (Ideal) قرار دیتا تھا۔ ہیگل مثالی اعلیٰ صداقت یا تصور مطلق کا متلاشی تھا۔ اس کے سامنے دو موضوع تھے' ایک صداقت کی تلاش اور دوسرا اشیاء کی نشو و نما کا اصول دریافت کرنا۔ ہیگل یہ جاننا چاہتا تھا کہ کائنات میں ہر لحظہ اور ہر آن تغیر کا سبب کیا ہے۔ یونانی فلسفی پراقلیس نے کہا تھا کہ ''ہر شے ہے اور نہیں ہے'' اس لیے کہ ہر شے تعمیر و تخریب اور پھر تعمیر کے سانچے میں بدلتی رہتی ہے۔ دنیا قائم یا ثابت نہیں بلکہ ہر گھڑی متحرک ایک وجود ہے۔ یہ بنتی بگڑتی اور تبدیل ہوتی رہتی ہے اور اپنے مختلف ارتقائی

مراحل میں سے گزرتی رہتی ہے۔اس تبدیلی کا بنیادی اصول اور اساسی نکتہ کیا ہے۔ یہ ہیگل کے نزدیک سب سے پیچیدہ سوال تھا۔یہی تبدیلی کا اصول اس کے نزدیک دریافت طلب امر تھا۔اس نے جب کائنات اور اشیاء کا مشاہدہ کیا تو وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ یہ اصول ارتقاء یافتہ نہیں بلکہ جدلیاتی ہے۔ ہر شے اپنی تکمیل کے لیے تصور کل کے سانچے میں ڈھلنا چاہتی ہے۔یہ تصور مطلق ہمارے ذہن میں موجود ہے اور ہر شے میں یہ صلاحیت بدیہی طور پر پائی جاتی ہے مگر وہ اپنی تکمیل اس وقت ہی پا سکتی ہے جبکہ اس میں سے منفی عناصر ختم ہو جائیں۔اس کو وہ مثبت وجود (Thesis) منفی وجود (Synthesis) اور مرکب وجود (Anti-Thesis) کے حوالہ سے بیان کرتا ہے۔ پہلا ایک مثبت وجود موجود ہوتا ہے۔ کچھ وقت گزرنے کے بعد اس مثبت وجود کو اس کی مخالف قوتیں ابھر کر ختم کر دیتی ہیں اور یوں منفی وجود تشکیل پاتا ہے۔ یہ عمل رکتا نہیں بلکہ مسلسل جاری رہتا ہے حتیٰ کہ منفی اور مثبت قوتیں پھر آپس میں متصادم ہوتی ہیں اور ان قوتوں کا تصادم ایک نئی صورتحال پیدا کرنے کا باعث بنتا ہے جسے مرکب وجود کہتے ہیں۔ پھر بھی یہ عمل نہیں رکتا۔مرکب وجود پھر وجود بنتا ہے اور یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ وہ مثال یا تصور مطلق سے ہم آہنگ نہیں ہو جاتا۔

دنیا میں عقل کل اور عدل کل کے ارتقا کا یہ طریقہ مشکل ترین ہے۔اس کا اصل الاصول تخریبی عوامل اور کمزور خصوصیات کے حامل عناصر کو ختم کرنا ہے۔ یہ ارتقاء اپنی تعمیر کے لیے دوسروں کی ہڈیوں پر اپنی اساس رکھتا ہے مگر جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں، ہیگل کا یہ جدلیاتی عمل بھی اس ''تصور عین'' کی طرح ''عینی'' ہے۔اس کے نزدیک یہ تمام تر جدلی کشمکش ذہن کا خاصا ہے۔ مادی دنیا میں وجود چونکہ تصور کل کا پرتو ہے، لہٰذا اس تصور کے بہتر ادراک کے ساتھ ساتھ مادی دنیا میں بھی ارتقائی مراحل طے ہوں گے۔ ہیگل اس جدلیات کا ناطہ تاریخ سے جوڑتے ہوئے تاریخی واقعات کو بھی روح مطلق کے ارتقاء کا پرتو قرار دیتا ہے۔ روح مطلق کے ارتقاء کی طرح تاریخ کا عمل بھی ارتقاء پذیر رہتا ہے اور دنیا وحدت کی طرف مائل بہ ترقی رہتی ہے۔

مارکس نے ہیگل کی کائنات کی ایک واحد معروض میں تعبیر کو قبول کیا اور اسے مادی کہا۔روح مطلق، تصور مطلق، عقل کل یا صداقت اعلیٰ کی بجائے کائنات کا اصل الاصول اس نے بھی ایک واحد معروض کو قرار دیا جو اس کے نزدیک مادہ تھا۔اس لیے کہ مادہ زیادہ محسوس، قابل تجربہ اور قابل مشاہدہ تھا۔اس کی رعایت سے ہی مارکس نے جدلیاتی عمل کو بھی مادی کہا۔ مارکس نے اپنی اس جدلی مادیت کو جو اس نے فطرت کے اصولوں کے بارے میں وضع کی تھی، انسانی سماج پر منطبق کیا اور اس کے اس اطلاق کی وسعت تاریخی مادیت کے اس تصور تک پھیل گئی۔ ہیگل نے تاریخ کی تعبیر تصوری جدلیت کے حوالے سے کی تھی۔ مارکس نے تاریخ کی تعبیر مادی جدلیات کے حوالہ سے کی اور یوں اس نے ایک نئے تاریخی موضوع کو جنم دیا۔اس نے اپنے اس تھیسس میں بتایا کہ

''پیداواری طاقتوں کی نشوونما کے نتیجے میں سماجی زندگی کے ایک ڈھانچے میں سے دوسرا

زیادہ ترقی یافتہ ڈھانچہ کیونکر ابھرتا ہے۔ مثال کے طور پر کیونکر جاگیرداری میں سے سرمایہ داری نمودار ہوتی ہے۔"(41)

جدلیاتی عمل کے بارے میں اینگلز لکھتا ہے کہ

"تمام فطرت چھوٹی سے چھوٹی چیز سے لے کر بڑی سے بڑی چیز تک ریت کے ذرے سے لے کر آفتاب تک اور پوٹسٹا (چھوٹے سے چھوٹا جاندار وجود) سے لے کر انسان تک مسلسل وجود میں آتی اور وجود سے خارج ہو جاتی ہے اور برابر حرکت کرتی اور بدلتی رہتی ہے۔"(42)

جدلیت جیسا کہ اینگلز کہتا ہے

"اشیاء اور ان کے ذہنی عکسوں کو ان کے باہمی تعلق ان کی تبدیلی اور حرکت ان کے وجود اور عدم کے ساتھ ملا کر دیکھتی ہے۔"(43)

مارکس کے نزدیک انسانی ذہن خود مادہ کی اعلیٰ ترین صورت ہے یعنی

"انسان کا علم، عالم فطرت کا عکس ہے جو کہ انسان سے بے نیاز خود اپنا وجود رکھتا ہے۔ اس طرح انسان کا سماجی علم (یعنی مختلف خیالات اور فلسفیانہ، مذہبی، سیاسی نظریے وغیرہ) سماج کے اقتصادی نظام کا عکس ہے۔ سیاسی ادارے اقتصادی بنیاد پر اوپر کے ڈھانچے ہیں۔"(44)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب "اسلام اور کمیونزم" میں "جدلی مادیت" کے عنوان سے اس تصور کی یوں تشریح کرتے ہیں کہ

"مارکس نے اس نظریہ پر شدید اصرار کیا ہے کہ ہر عہد کا فلسفہ محض ان معاشی اور عمرانی عوامل کی تعریض (Reflection) ہوتا ہے جو کہ اس عہد پر بالادستی رکھتے ہیں۔"(45)

اس کی مزید توضیح حکیم صاحب یوں کرتے ہیں کہ

"انسانی دماغ کے تمام حاصلات، مذہب اور اخلاق، آرٹ اور فلسفہ تمام مادی شرائط کی تعریض ہے۔"(46)

جدلی مادیت کے تصور کے انسانی سرگرمیوں سے رشتہ کی مزید تشریح حکیم صاحب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"جدلی مادیت کے مطابق انسان کی بنیادی شے جسم ہے جو کہ ایک منظم مادہ ہے اور دیگر حیوانوں کی طرح اس کی طبعی ضروریات زیادہ بنیادی ہیں۔ رسومات، قانون کے ادارے اعتقادات اور فلسفوں کی تخلیق، اخلاق و آداب اور سائنس اور سائنس و ادب تمام کا مقصد اس کی ان ہی طبعی احتیاجات کی تسکین ہے۔ یہ تمام ضروریات پیداواری قوتوں اور پیداواری تعلقات کے

تحت تشکیل پاتی ہیں۔''(47)

کمیونسٹ مینی فسٹو کے دیباچہ میں بھی اس بات کی تصریح ملتی ہے کہ ''مینی فسٹو'' کے اندر جو خیال کام کر رہا ہے' وہ یہ ہے کہ

''معاشی پیداوار اور ہر تاریخی عہد سے پیدا ہونے والا سماجی ڈھانچہ اس عہد کی سیاسی اور ذہنی تاریخ کی بنیاد بنتا ہے۔ اس لیے جب سے زمین کی پنچایتی ملکیت ختم ہوئی' اس وقت سے ساری تاریخ طبقاتی کشمکش کی تاریخ شروع ہوتی ہے۔ سماجی ارتقاء کی مختلف منزلوں پر لوٹنے والے اور لوٹے جانے والے کے مابین کشمکش حاکم اور محکوم طبقات کے مابین کشمکش ہے۔ یہ کشمکش اب ایک منزل پر پہنچ چکی ہے جہاں لوٹا جانے والا اور محکوم طبقہ سرمایہ دار' مزدور طبقہ' لوٹنے والے حکمران طبقہ (سرمایہ دار طبقہ) سے اس وقت تک آزادی حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ سارے سماج کو معاشی لوٹ' محکومی اور طبقاتی جدوجہد سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے آزاد نہ کرا لے۔''(48)

جدلی مادیت کے تصور کو جب ہم تاریخی عمل پر منطبق کرتے ہیں تو ہمیں سماجی ارتقاء کے اصولوں سے آگاہی ہوتی ہے۔ حکیم کی نظر میں

''تاریخی مادیت' جدلی مادیت کے انسانی سماج میں انسانی تعلقات پر اطلاق سے عبارت ہے۔''(49)

مارکس نے جدلی مادیت کے تصور کو انسانی سماج پر منطبق کرتے ہوئے تاریخی مادیت کے جس تصور کو پیش کیا اس کے تحت سماج میں جدلیاتی عمل یا توڑ پھوڑ اور تعمیر و تخریب کی یہ کشمکش اور ارتقاء معاشی اور اقتصادی حالات یا اقدار کا خاصہ ہے۔ معاشی اقدار کی جدلیاتی صورت میں ایک خاص عہد میں تمام تر پیداواری وسائل ایک مخصوص طبقہ کی ملکیت ہوتے ہیں۔ ان کی قسمت بھی اس طبقہ کے ہاتھ ہوتی ہے۔ دوسرا طبقہ ان سے مکمل طور پر محروم ہوتا ہے۔ محروم طبقہ قابض طبقہ کے خلاف بغاوت کر کے اس سے وسائل پیداواری چھین لیتا ہے۔ یہ عمل اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک عدم طبقاتی معاشرہ وجود میں نہ آ جائے۔ جدلیاتی مادیت کے تحت مارکس تاریخ کو

''محض واقعات گذشتہ کی داستان سمجھنے کی بجائے اسے معاشی نظام اور پیدائش دولت کے عوامل میں تغیرات کی تصویر قرار دیتا ہے۔ اس کی تاریخی مادیت درحقیقت جدلیاتی مادیت کی ہی عملی تعبیر ہے جس کا مقصد معاشرہ میں وقوع پذیر تبدیلیوں کے اسباب سے آگاہی ہے۔''(50)

تاریخ کی مادی تعبیر کرتے ہوئے مارکس یہ سمجھتا ہے کہ

''زندگی کی اصل رزم گاہ معاشی میدان ہے اور اسی میں انسانیت کی قسمت کے فیصلے ہوتے

ہیں۔ ذرائع پیداوار کی نوعیت ہی وہ اصل بنیاد ہے جس پر انسان کے اخلاقی اور مذہبی معتقدات اور اس کے تمدن اور اس کے علوم وفنون کی بالائی عمارت تعمیر ہوتی ہے۔“(51)

کمیونسٹ مینی فسٹو میں مارکس اور اینگلز خود بھی یوں اس امر کا اظہار کرتے ہیں کہ

”پیدائش دولت کے مختلف طریقے ہی کسی دور کی ذہنی اور سیاسی زندگی کا ہیولیٰ تیار کرتے ہیں۔ انسانیت کے ارتقاء کی اس کے نزدیک یہ صورت ہے کہ پہلے معاشی پیداوار کے طریقوں میں تبدیلی ہوتی ہے۔ اس کا براہ راست اثر اسباب زندگی کی تقسیم اور ملکیتی تعلقات پر پڑتا ہے اور اس سے زندگی کی مادی قدریں از خود بدل جاتی ہیں اور اس طرح ایک نیا نظام وجود میں آتا ہے۔ اب دونوں نظاموں میں ہیگل کے جدلی عمل کی طرح کشمکش شروع ہوتی ہے اور بالآخر وہ مصالحت پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور اس کے بعد دونوں مل کر ایک ایسے نظام کی بنیاد رکھتے ہیں جس میں تمام صالح اجزاء شامل ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا نظام پہلے نظاموں سے ہر لحاظ سے بہتر ہوتا ہے۔ اسی طریق سے انسانیت کا ارتقاء ہو رہا ہے۔“(52)

2-مارکس کا دوسرا مفروضہ اس کے پہلے مفروضہ کے تابع ہے۔ معاش کو انسانی سماج میں بنیادی اہمیت دینے کے بعد مارکس اس کا گہرا مطالعہ پیش کرتا ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ

”انسان کا سماجی علم (یعنی مختلف خیالات اور فلسفیانہ مذہبی، سیاسی نظریے وغیرہ) سماج کے اقتصادی نظام کا عکس ہے۔ سیاسی ادارے اقتصادی بنیاد پر اوپر کے ڈھانچے ہیں۔“(53)

تو وہ معاشی نظام کو ایک ایسی بنیاد تسلیم کرتا ہے جس پر سیاسی عمارت کی اٹھان اٹھتی ہے۔ مارکس نے اپنی خاص تصنیف ”سرمایہ“ میں موجودہ سرمایہ دارانہ سماج کے معاشی نظام کا مطالعہ اپنے مادی فلسفہ اور جدلیاتی مادی تاریخ کے نظریہ کے حوالے سے پیش کیا جس میں اس نے اپنے دوسرے تصور پر بڑے بسیط انداز میں گفتگو کی۔ یہ تصور معیشت یا معاشی نظام ”قدر زائد“ کے نظریہ سے موسوم ہے۔ کلاسیکی سیاسی معاشیات مارکس سے پہلے انگلستان میں دیگر سرمایہ دار ممالک کی بہ نسبت زیادہ ترقی یافتہ صورت میں تھی۔ آدم سمتھ جس نے ”دولت اقوام“ کتاب لکھ کر معاشیات کو دولت کی سائنس قرار دیا اور وہ مغربی معاشیات کا باوا آدم قرار دیا گیا۔ اس نے اور نظریہ لگان کے معروف معیشت دان ڈیوڈ ریکارڈو نے محنت کے نظریہ قدر (Value) کی صورت گری کی۔ مارکس نے اس نظریہ میں یوں اضافہ کیا کہ

”ہر ایک مال کی قدر کا فیصلہ اس بات سے ہوتا ہے کہ اس مال کی پیداوار پر سماجی اعتبار سے ضروری محنت کا جو وقت لگتا ہے اس کی مقدار کتنی ہے۔“(54)

قدر زائد کے اس تصور کی توضیح لیولیا ؤنتیف جو کہ روسی ماہر معیشت تھا اور جس کی کتاب نووستی پریس ایجنسی

پبلشنگ ہاؤس ماسکو نے شائع کی' نے نہایت اچھے پیرایہ میں کی ہے' وہ رقمطراز ہے:

''سرمایہ دار کے کارخانے میں مزدور جو محنت صرف کرتا ہے' وہ دو حصوں میں تقسیم ہوتی ہے۔ کام کے دن کے ایک حصے میں مزدور وہ قدر پیدا کرتا ہے جو اس کی قوت محنت کی قدر کے برابر ہے۔ یہ ضروری محنت ہوتی ہے۔ کام کے دن کے دوسرے حصے میں مزدور قدر زائد پیدا کرتا ہے جو بلامعاوضہ سرمایہ دار کے ہاتھ آتی ہے۔ یہ محنت زائد ہے۔''(55)

مزید برآں

''جو قدر مزدور کی محنت زائد سے حاصل کی جاتی ہے' قدر زائد ہوتی ہے۔ قدر زائد مزدوروں کی بے اجرت محنت کے سبب سے ہی بنتی ہے۔ قدر زائد جو بھاڑے کے مزدوروں کی بے اجرت محنت سے بنتی ہے' سماج میں ساری بے محنت آمدنی کا سرچشمہ ہے۔''(56)

ولیم زیٹو فاسٹر اپنی کتاب ''ہسٹری آف دی تھری انٹرنیشنلز'' میں اس تصور کی یوں وضاحت کرتا ہے:

''مارکس نے پہلی مرتبہ بتایا کہ منافع کیسے پیدا ہوتا ہے اور یہ کس طرح سرمایہ دار کی جیب میں جاتا ہے۔ اس نے یہ تجزیہ دو فیصلہ کن اقتصادی حقائق کی بنا پر کیا۔ ایک تو یہ کہ محنت کش عوام ایسے پرولتاریہ پر مشتمل ہوتے ہیں جو اپنی قوت محنت کو بطور جنس فروخت کرنے پر مجبور ہوتے ہیں تاکہ زندہ رہ سکیں۔ دوسرے یہ کہ جنس یعنی قوت محنت ہمارے اپنے زمانہ میں اسے اپنی کفالت کے لیے ضروری ہوتی ہے۔ یہ وہ دو خالصتاً اقتصادی حقائق ہیں جو خارجی تاریخی ارتقاء کے نتائج کو ظاہر کرتے ہیں اور جن کی وجہ سے پرولتاریہ کی قوت محنت سے پیدا ہونے والا پھل خود بخود سرمایہ دار کی گود میں ٹپک پڑتا ہے اور اجرتی نظام کے جاری رہنے کے سبب سرمایہ کا روز افزوں انبار لگتا جاتا ہے۔''(57)

لینن' مارکس اور اینگلز کے اس نظریہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے:

''جہاں پر بورژوا ماہرین معاشیات نے وہ تعلق دیکھ لیا جو چیزوں کے درمیان پایا جاتا ہے۔ (ایک مال کا دوسرے مال سے تبادلہ) وہاں مارکس نے وہ تعلق دیکھا جو لوگوں کے درمیان ہوتا ہے۔ مالوں کا باہمی تبادلہ اس بندھن کو ظاہر کرتا ہے جو الگ الگ پیداوار کرنے والوں میں بازار کے ذریعے قائم ہوتا ہے۔ روپیہ اس بات کی علامت ہے کہ یہ بندھن زیادہ سے زیادہ قریبی ہوتا جا رہا ہے اور الگ الگ پیداوار کرنے والوں کی ساری معاشی زندگی کو ایک کل میں اس طرح جوڑتا جا رہا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہو سکتے۔ سرمایہ اس بندھن کے اور آگے بڑھ جانے

کی علامت ہے۔آدمی کی محنت کی قوت ایک مال بن جاتی ہے۔اجرت پر کام کرنے والا اپنی محنت کی قوت کو اس کے ہاتھ بیچتا ہے جو زمین کا، کارخانوں کا اور کام کے اوزاروں کا مالک ہے۔مزدور کام کے دن بھر کا ایک حصہ اس لاگت کے لیے کام کرنے میں لگاتا ہے جو خود اس کے اور گھربار کے خرچ کے لیے ضروری ہے۔(یہ ہے مزدوری یا اجرت) جبکہ دن کا دوسرا حصہ وہ بغیر اجرت کے کام کرتا ہے اور سرمایہ دار کے لیے قدرزائد پیدا کرتا ہے جو نفع کا اصل سرچشمہ، سرمایہ دار طبقے کی دولت کا سرچشمہ ہے۔"(58)

خود مارکس قدرزائد کے اس تصور کو ایک مثال سے سمجھاتا ہے۔

"قوت محنت کو روزانہ یا ہفتہ واری ویلیو ادا کر کے سرمایہ دار نے یہ حق پایا ہے کہ محنت کی اس قوت کو سارے دن یا سارے ہفتے استعمال کرے، لہٰذا اب مثال کے طور پر بارہ گھنٹے بھی اس سے کام لے گا۔ان چھ گھنٹوں کے علاوہ جو اس کی اجرت کی یا قوت محنت کی ویلیو ادا کرنے کے لیے لازم ہیں۔اسے اوپر سے چھ گھنٹے اور کام کرنا پڑے گا جنہیں میں زائد محنت کے گھنٹے کہتا ہوں یعنی وہ فالتو محنت جو خود کو قدر زائد (Surplus Value) اور زائد پیداوار میں بدل دیتی ہے۔"(59)

قدر زائد کے ذریعے سرمایہ دار مزدور کی محنت کا استحصال کرتا ہے اور یوں اپنی دولت میں اضافہ کرتا چلا جاتا ہے۔معاشی نظام، تاریخی عمل میں اہم کردار ادا کرتا ہے اور قدر زائد کا اصول سرمایہ دارانہ نظام میں سرمایہ کی تشکیل کے سلسلے میں اس پورے نظام کی ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے۔سرمایہ دارانہ نظام میں قدر زائد کا اصول سرمایہ کی تشکیل میں کس طرح اپنا کردار ادا کرتی ہے۔مارکس کے اس تصور کو لینن نے یوں بیان کیا ہے کہ قدر زائد کے ذریعے مزدور کی محنت کا استحصال کرنے سے

"مزدور کی محنت سے جو سرمایہ پیدا ہوتا ہے وہ چھوٹے مالکوں کا دیوالیہ نکال کر اور بیروزگاروں کی فوج کھڑی کر کے مزدور کو دباتا ہے۔صنعت میں تو بڑے پیمانے کی پیداواری جیت فوراً نظر میں آجاتی ہے لیکن زراعت میں بھی ہمیں یہی منظر دکھائی دیتا ہے۔بڑے پیمانے کی سرمایہ دارانہ زراعت کی برتری بڑھتی جاتی ہے۔مشینری کا استعمال بڑھتا چلا جاتا ہے۔کسانوں کی معیشت نقد سرمائے کے شکنجے میں پھنسی اور نیچے گرتی جاتی ہے اور پسماندہ تکنیک کے بوجھ تلے تباہ ہو جاتی ہے۔زراعت میں چھوٹے پیمانے کی پیداوار کے بوجھ تلے تباہ ہو جاتی ہے۔زراعت میں چھوٹے پیمانے کی پیداوار کا زوال صنعت سے مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے لیکن یہ زوال بہرحال ایسی حقیقت ہے جس سے انکار ممکن نہیں۔"(60)

اس طرح سرمایہ چند ہاتھوں سے مرتکز ہو کر جس طرح من مانی کرتا ہے وہ انسانیت کے لیے ایک لعنت سے کم نہیں اور سماجی زندگی میں انتشار پیدا کر کے معاشرے کو دو متحارب گروہوں یا طبقات میں تقسیم کر دیتا ہے۔ ایک ایسا طبقہ جو ان تمام عاملین پیدائش کا مالک ہوتا ہے اور تقسیم دولت کے تمام ذرائع پر حاوی ہوتا ہے اور دوسرا طبقہ جو کہ تمام وسائل سے محروم ہو کر سرمایہ دار کے ہاتھوں میں ایک آلۂ محنت بن کر رہ جاتا ہے جس سے کہ وہ مزید دولت پیدا کرتا چلا جاتا ہے' وہ اس طبقہ کی استحصال کی ایسی بدترین صورت پیدا کرتا ہے کہ ان لوگوں سے انسان ہونے کا احساس تک چھین لیتا ہے۔ لینن سرمایہ کے سرمایہ داری نظام میں عمل پر تبصرہ کرتا ہے:

''چھوٹے پیمانے کی پیداوار کو تباہ کر کے سرمایہ اس راہ پر بڑھتا ہے کہ محنت کی کارگزاری کو بڑھائے اور بڑے سرمایہ داروں کی انجمنوں کے لیے اجارہ داری کی پوزیشن پیدا کرے۔ خود پیداوار زیادہ سے زیادہ سماجی ہوتی جاتی ہے۔ سینکڑوں' ہزاروں' لاکھوں مزدور ایک باقاعدہ معاشی ترکیب میں ایک دوسرے سے وابستہ ہو جاتے ہیں لیکن اس اجتماعی محنت کی پیداوار مٹھی بھر سرمایہ داروں کے قبضہ قدرت میں ہوتی ہے۔ پیداوار کا مزاج بڑھتا ہے اور اس کے ساتھ بحران بھی' بازاروں کے لیے اندھا دھند دوڑ ہوتی ہے اور عام آبادی کی زندگی کی احتیاج کی شکار ہو جاتی ہے۔''(61)

مارکس نے قدر زائد کے تصور کے ذریعے مغربی دنیا میں پہلی مرتبہ ایک نئے تصور کو روشناس کرایا کہ قدر زائد سرمایہ داری نظام میں تشکیل سرمایہ میں اور ارتکاز سرمایہ میں کیا کردار ادا کرتی ہے۔ قدر زائد کے نظریہ کی مارکسی اشتراکیت میں جو اہمیت ہے' اس کے بارے میں ممتاز اشتراکی روسی ماہر معاشیات لیولیا ؤنیتف لکھتا ہے:

''قدر زائد کی دریافت نے اس بات کا پردہ فاش کیا کہ بورژوا سماج چھوٹی سی اقلیت کے ہاتھوں جو مسلسل کم ہوتی جا رہی ہے' عوام کی بڑی اکثریت کے استحصال کے لیے بڑا ادارہ ہے۔ اس طرح سرمایہ دار نظام میں مفادات کی ہم آہنگی کے متعلق پُر فریب دھوکوں اور دورنگی لفاظی پر مہلک ضرب لگائی گئی۔ ہمارے زمانے میں بھی استحصال کرنے والے طبقوں کے کاسہ لیس اس کو پھیلا رہے ہیں۔ بورژوا نظام بھاڑے کے غلاموں کا نظام ثابت ہوا جو غلامی اور زرعی یعنی نجی پابندی کی پرانی شکلوں کے بجائے معاشی پابندی کے طریق استعمال کرتا ہے۔''(62)

مزید برآں

''قدر زائد کے نظریے کی بدولت مزدور طبقہ اور سرمایہ دار ملکوں کے تمام محنت کش اپنی غلامی' افلاس اور غربت کی اصل وجوہ صاف دیکھ سکتے ہیں۔ یہ نظریہ واضح کرتا ہے کہ مزدور طبقے اور تمام

محنت کش لوگوں کے افلاس اور ظلم و تشدد کا انحصار نہ اتفاقی وجوہ پر ہے اور نہ سرمایہ داروں کی انفرادی بے ضابطہ کارروائیوں پر بلکہ سرمایہ داری کے سارے نظام اس کے پیداواری تعلقات کی ماہیت پر ہی ہے۔"(63)

اس بحث کو وہ مزید آگے بڑھاتے ہوئے کہتا ہے کہ:

"قدر زائد کے بارے میں معلومات' مزدور طبقے اور بورژوائی کے درمیان ناقابل مصالحت طبقاتی مخالفت کی ساری گہرائی کو ظاہر کرتی ہے اور ثابت کرتی ہے کہ اس مخالفت کا جس پر سرمایہ دارانہ نظام کے تمام تضادات مبنی ہیں' زیادہ تیز ہونا ناگزیر ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام کا لاینحل تضاد یہ ہے کہ قدرت پر انسان کا تسلط وسیع ہونے کے ساتھ محنت کش لوگوں کی ہستی زیادہ غیر محفوظ ہوتی جاتی ہے اور ان کی بدقسمتی میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ تاریخی ارتقاء کا سخت تقاضا یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کی جگہ اشتراکیت کو لاکر یہ تضاد دور کیا جائے۔"(64)

3۔ اشتراکیت کا تیسرا بنیادی پتھر طبقاتی جدوجہد کا نظریہ ہے۔ اس نظریے کا اشتراک اس کے پہلے اور دوسرے تصور سے نہایت مستحکم اور اساسی ہے۔ کسی سماج میں سب سے بنیادی کردار عاملین پیدائش کی نوعیت اور تقسیم دولت کا نظام کرتا ہے۔ قدر زائد سرمایہ دارانہ نظام میں وہ اصول ہے جس پر کہ سرمایہ دارانہ معیشت تشکیل پاتی ہے۔ سماج فطرت کے جدلیاتی عمل کی تعریض ہوتا ہے۔ سماج میں یہ جدلیاتی عمل پوری تاریخ میں پھیلا ہوا ہے۔ پوری تاریخ میں اس عمل کے تسلسل کی نشاندہی پر ہی مارکس اپنے تصور تاریخی مادیت جدلیت پر اساس رکھتا ہے اور اس جدلی عمل کو تاریخ اور سماج میں جاری ثابت کرتا ہے۔

تاریخ میں یہ جدلیاتی عمل عاملین پیدائش پر حاوی طبقات اور عاملین پیدائش سے محروم طبقات کے مابین تصادم اور کشمکش سے محروم ہے۔ ان دو طبقات کی باہمی کشمکش سے ہی تاریخی عمل جو کہ تاریخی مادیت یا تاریخی جدلیات کے نام سے معروف ہے' حرکت پذیر رہتا ہے۔ طبقات کی اس کشمکش اور تصادم کو ہی مارکس طبقاتی جدوجہد کے نام سے پکارتا ہے۔

مارکس تاریخ میں چار سماجی نظاموں کا تذکرہ کرتا ہے۔

1) پنچایتی نظام

2) غلامی کا نظام

3) جاگیرداری نظام

4) سرمایہ داری نظام (65)

پہلے نظام میں طبقاتی جدوجہد سرداروں اور محروم حقوق طبقہ کے مابین ہوئی۔ دوسرے نظام میں غلاموں اور ان

کے آقاؤں کے مابین اور تیسرے میں کھیت مزدوروں' مزارعوں' کسانوں اور جاگیرداروں کے مابین تصادم کی صورت میں طبقاتی جدوجہد ہوئی اور سرمایہ داری نظام میں مزدور اور سرمایہ دار کے درمیان کشمکش کی صورت یں طبقاتی جدوجہد برپا ہوئی۔ جاگیرداری نظام جب صنعت اور ٹیکنالوجی کی بنا پر بکھرنے لگا تو اس کے بطون سے سرمایہ دارانہ سماج نمودار ہوا مگر یہ سماج بھی انسانیت کو فلاح' امن اور خوشی دینے کی بجائے دکھ' افلاس اور بیروزگاری ہی دے سکا۔ مشینوں کی مدد سے اور محنت کے استحصال سے محنت سے ناجائز فائدہ اٹھانے کا نیا نظام برپا ہوا۔ یہ نظام کس طرح نظام ظلم میں بدلتا ہے' اس کی تفصیل قدر زائد کے باب میں دی گئی ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام کے اس ہمہ گیر نظام کے خلاف 1826ء میں رابرٹ اون کی تحریک' سینٹ سیمسن' فلپ سائمن' فلپ جوزف بوچیز (1865ء۔1796ء) پی۔ جے پروڈن فرانس فوریر کا ''اجتماعی کنٹرول کا تصور'' سرتھامس مور (1516ء) کا 'یوٹوپیا'' ٹی کمپانیلا (1623ء) کا (City of Sun) سترہویں صدی میں فرانس میں جین مسلیر اور لیولر گریڈارونسٹنلی (1652ء) پیٹر 1649ء چیمبرلین (1649ء) اور کویکر جان' بیلرز (انگلستان) اٹھارہویں صدی میں جبریل بونٹ ڈی مابلی (1763ء) بلنگ' مادے (1755ء) ہربرٹ' برساٹ بابف (1797ء-1760ء) وغیرہ نے مختلف ادوار میں حصہ لیا۔ ان سب نے صنعت اور زمین کو اجتماعی ملکیت میں لینے کی بات کی اور وہ سب فطرت کی طرف سے عطا کردہ قوتوں پر ہر انسان کے حق ملکیت اور حق استعمال کے مدعی تھے۔ وہ عالمگیر پیمانے پر مزدوروں کی حمایت اور حق تعلیم کے آرزومند تھے اور انسانی مسرت کی خاطر غربت اور امارت کے امتیاز کو مٹا ڈالنے کے مدعی تھے۔ وہ انقلابی آمریت کے ذریعے ایک ایسے انقلاب کے خواہاں تھے جو کہ اس نظام کو برپا کر سکے۔ بعد میں فلپ مائیکل بروزوئی (1837ء۔1761ء) رابرٹ ویلس (1771ء۔1697ء) نے ملکیت زمین کی اجتماعیت اور دیگر اجتماعیت کے اشتراکی تصورات کی آبیاری کی[66] مگر مارکس اور اینگلز نے ان تمام لوگوں کے تصورات سوشل ازم کو ایک نئی ترکیب اور اپنے فکر و فلسفہ کی روشنی میں عطا کی۔ خود یہ فلسفیانہ نظریات لاتعداد سقم رکھتے تھے جنہیں مارکس اور اینگلز نے مختلف نام دیئے مثلاً رجعتی سوشل ازم جس میں جاگیرداری سوشل ازم' پیٹی بورژوا سوشل ازم' جرمن سوشل ازم شامل ہیں۔ دوسرے قدامت پسند یا بورژوا سوشل ازم اور تیسرے تنقیدی یوٹوپیائی سوشل ازم اور کیمونزم شامل ہیں۔[67] مارکس کے نزدیک یہ یوٹوپیائی سوشل ازم

''سرمایہ دار سماج کی نکتہ چینی کرتا تھا' اس پر لعنت ملامت کرتا تھا۔ اس کی بربادی کے خواب دیکھتا تھا۔ ایک بہتر نظام کے تصور میں کھو جاتا تھا اور دولت مندوں کو قائل کرنے کی سخت کوشش کرتا تھا کہ دوسروں کی محنت سے ناجائز فائدہ اٹھانا غیر اخلاقی حرکت ہے لیکن خیالی سوشل ازم کے بس کی بات یہ نہ تھی کہ وہ اصلی راستہ دکھا سکے۔ سرمایہ داری میں اجرتی غلامی کا لب لباب وضاحت کے ساتھ بیان کرنا یا سرمایہ داری کی نشوونما کے قاعدے قانونوں کو دریافت کرنا یا اس سماجی طاقت کی

جانب اشارہ کرنا جو نئے سماج کی جنم داتا بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اس خیالی سوشل ازم کے بس سے باہر تھا۔"

مارکس نے اپنے سائنسی سوشل ازم میں سماجی ارتقاء کی بنیاد ایک ٹھوس قوت پر رکھی اور سوشل ازم کو یوٹوپیائی دلدل سے نکال کر ایک متحرک نظریہ کی صورت دی اور کہا کہ محض سماج میں ارتقاء اور ترقی کی طرف گامزن ہونے والی قوت طبقاتی جدوجہد ہی ہے کیونکہ طبقاتی جدوجہد کے بعد سماج میں تغیر لانے والی کوئی بھی قوت باقی نہیں رہتی۔ مارکس کے سائنسی سوشل ازم سے قبل کے تصورات محض اس لیے یوٹوپیائی تھے کہ ان میں سماج میں تغیر لانے کا طریق کار فرسودہ اور بے نتیجہ تھا۔ مارکس نے اس امر کی واضح طور پر نشاندہی کی کہ

"طبقوں کی جدوجہد تمام ارتقاء کی بنیادوں کا اور اسے آگے بڑھانے والی قوت کا کام کرتی ہے۔"(68)

یوں مارکس نے اپنے نظریہ کو مزدور طبقہ کے استحصال کے حوالہ سے قوت پہنچائی اور سماج کو طبقوں دار طبقوں میں منقسم قرار دے کر سب سے زیادہ اسی قوت کے حامل افراد اور جذباتی طور پر طاقتور طبقے میں اپنے تصورات کی پیوستگی کی۔ یہ سب اس لیے کہ مارکس سمجھتا تھا کہ جب تک وہ مزدور طبقے کو منظم کرنے کی کوئی اساس فراہم نہیں کرتا وہ طبقات سرمایہ داری نظام کو ختم کرنے میں کوئی حتمی اور فیصلہ کن کردار ادا نہیں کر سکے گا۔ چنانچہ اس نے تاریخ کی مادی تعبیر کے حوالہ سے طبقاتی کشمکش کے تصور کو پیش کر کے اپنے نظریے کو محنت کے عمل کی قوت فراہم کی۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ مارکس کا خیال تھا کہ

"جب کوئی نظریہ عوام کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے تو وہ خود ایک مادی طاقت بن جاتا ہے۔"(69)

مارکس کے تصور نے طبقاتی کشمکش کے ذریعے اپنے نظریہ کو مادی طاقت پرولتاریہ (مزدوروں) کو متحرک کر کے بنایا۔ چنانچہ لینن کے نزدیک

"مارکس کی گہری بصیرت، اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ سب سے پہلے وہی اس سے نتائج اخذ کر سکے اور ان نتائج کو جو دنیا کی تاریخ سے نکلتے ہیں، استقلال اور تسلسل کے ساتھ منطبق کر سکے۔ یہ کلیہ طبقاتی جدوجہد کا نظریہ ہے۔"(70)

اس طبقاتی کشمکش کے کلیہ کی دریافت نہایت ضروری ہے کیونکہ محض اس کی بنا پر سرمایہ داری بساط الٹی جا سکتی ہے۔ لینن اس کی اہمیت پر لکھتا ہے کہ

"ہمارے گرد جو سماج ہے۔ اس سماج میں ان قوتوں کا پتہ لگایا جائے اور انہیں تربیت دی جائے۔ ان قوتوں کو جدوجہد کے لیے تیار کیا جائے کہ وہ ایک ایسی طاقت بن جائیں جو پرانے کو

صاف کر کے نئے کو جنم دینے کے قابل ہو اور اپنی سماجی حیثیت کی بنا پر ان قوتوں کو ایک ایسی طاقت بننا ہی پڑے گا۔"(71)

اس طرح مارکس نے اپنے تفکر اور معاشی نظریہ کے ذریعے سرمایہ داری کے عام نظام میں پرولتاریہ کو ان کی صحیح اور ٹھیک پوزیشن بتائی جس کی بنا پر پوری دنیا میں پرولتاریہ سرمایہ داری نظام کے خلاف سینہ سپر ہو گئے اور ہر کہیں وہ بورژوا سماج کے تعصبات کے جالوں سے نکلتا جا رہا ہے۔ زیادہ سے زیادہ منظم اور متحد ہوتا جا رہا ہے اور سیکھ رہا ہے کہ اپنی کامیابیوں کو کیسے ناپے۔ پرولتاریہ اپنی قوتوں کو فولادی بنا رہا ہے اور اس طرح بڑھ رہا ہے کہ اسے روکنا ممکن نہیں۔

سوشل ازم کے متذکرہ تین بنیادی نظریوں کی تفہیم کے بعد سوشل ازم کی تعریف متعین کرنا غالباً اب نسبتاً آسان ہو گیا ہے اور وہ تعریف سوشل ازم کے مارکسی تصور کی آئینہ دار ہو گی کیونکہ محض مارکس کا سوشلسٹ نظریہ ہی ایک متحرک اور فعال عامل کی حیثیت سے منظر عام پر رہ کر زندہ رہا ہے اور اس نے پوری دنیا کے مزدوروں میں سرمایہ داری کے خلاف ایک اضطراب اور ہلچل کی تحریک پیدا کی۔ جارج برنارڈ شا کے نزدیک

"دولت اور آمدنی میں مکمل مساوات سوشل ازم ہے۔"(72)

سوویت روس کی اشتراکی پارٹی کے بائیسویں اجلاس کی ایک قرارداد میں اشتراکیت کی عمومی طور پر تعریف یوں کی گئی ہے:

"اشتراکیت' ایک ایسا غیر طبقاتی معاشرتی نظام ہے جس میں ذرائع پیداوار عوام کی ملکیت میں ہوتے ہیں اور معاشرے کے تمام ارکان میں مکمل معاشرتی مساوات ہوتی ہے۔ اس کے تحت عوام کی ہمہ گیر ترقی کے شانہ بشانہ سائنس اور کاریگری کی متواتر ترقی کے ذریعے سے پیداکار قوتوں کی نشوونما بھی ہو گی۔ اجتماعی دولت کے تمام چشمے فراوانی سے پھیلیں گے اور "ہر ایک سے اس کی صلاحیت کے مطابق کام لینے اور ہر ایک کو اس کی ضرورت کے مطابق دینے" کے عظیم اصول پر عمل درآمد ہو گا۔ اشتراکیت آزاد اور معاشرتی شعور رکھنے والے محنت کش عوام پر مشتمل ایک انتہائی منظم معاشرہ ہے جس میں ہر شخص کی اپنی حکومت قائم ہو گی اور ہر شخص سے قوی اور اولین مطالبہ یہ ہو گا کہ وہ معاشرے کی بھلائی کے لیے محنت کرے اور یہ مطالبہ ایسا ہو گا کہ ہر شخص بلاتخصیص اسے قبول کرے گا اور ہر شخص کی صلاحیت لوگوں کے بہترین فائدے میں صرف ہو گی۔"(73)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم سوشل ازم کی تعریف قدرے یوں کرتے ہیں کہ

"سوشل ازم کا مقصد ایک منصوبہ بند معیشت ہے اور کل معیشت کی اس وقت تک منصوبہ بندی

نہیں ہوسکتی جب تک پیداوار کو نجی نہیں بلکہ اجتماعی مفادات کے لحاظ سے منضبط نہ کیا جائے۔
کمیونسٹ سوشل ازم کا مقصد ایک غیر طبقاتی معاشرے کا قیام اور آجر و آجیر' مالک و مزدور یا جیسا کہ آج کل کہا جاتا ہے مالدار و تہی دست کے امتیاز کو ختم کر دینا ہے۔ایسی تعمیر نو افلا کی تعلقات کی بنیادی تبدیلی کے ذریعے کل معاشرتی نظام کو ایک نئے سانچے میں ڈال دے گی۔معاشرے کا دو مخالف جماعتوں میں منقسم ہو جانا کل ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت میں ہوں تو جماعتی تقسیمیں خود بخود مٹ جاتی ہیں۔سرمایہ دارانہ معاشرے میں افراد اپنے تحفظ شان و شوکت اور قوت کے لیے نجی نفع اندوزی اور کنز المال پر تلے رہتے ہیں۔سوشل ازم کا مقصد پیداوار اور تقسیم کی اس طرح تشکیل کرنا ہے کہ ہر فرد کی گزر اوقات کا لازمی تحفظ ہو جائے اور قوت یا اقتدار دولت کے ذریعے نہیں بلکہ سماجی خدمت کے ذریعے حاصل ہو۔"(74)

ولیم سمز سوشل ازم کی تعریف یوں کرتا ہے:

"سوشل ازم ایک ایسا طریق یا عقیدہ ہے جس کا مقصد ریاست کی مداخلت سے افراد کو جہد للبقاء کی تکالیف و مصائب اور زندگی کی کشمکش سے بچانا ہے۔"(75)

"انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا" میں سوشل ازم کی جو تعریف کی گئی ہے' حکیم صاحب اس کا اپنی کتاب "اسلام اور کمیونزم" میں حوالہ دیتے ہیں:

"سوشل ازم ایک ایسی حکمت عملی یا نظریہ ہے جس کا مقصد مرکزی جمہوری ریاست کے عمل کے ذریعے ایک بہتر تقسیم کا اور اس کی حقیقی متابعت میں اس سے بہتر پیداوار دولت کا تحفظ ہے جو اس وقت جاری و ساری ہے۔"(76)

اشتراکیت سرمایہ داریت کی بیٹی ہے جس کو جنم دینے کے لیے مغربی سرمایہ داریت مختلف مراحل سے گزری ہے مگر اشتراکیت کا المیہ یہ ہے کہ یہ سرمایہ داریت کے برخلاف مغربیوں کے سلبی رجحان کی آئینہ دار ہے اور اس کی نیو مغربی سرمایہ داری کے روگ کا حل ڈھونڈنے کی بجائے محاربہ' منتقمانہ رجحانات' تشدد' جبر اور سرمایہ داریت کی طرح ہی انسانی محنت کے بدترین استحصال پر رکھی گئی ہے۔

مغرب کی نئی فکری پرت اور ذہنی رو یورپی نشاۃ ثانیہ کی تحریک سے شروع ہوتی ہے جو پاپائیت' مغربی کلیسائیت اور قرون وسطٰی کے مذہبی جبر و تشدد اور مظالم کے خلاف حریت پسندی اور آزادروی (Liberalism) کی صورت میں رونما ہوئی۔اس نئی فکری زندگی کا آغاز ابن رشد' ابن سینا' امام رازی' ابن خلدون' امام غزالی اور دیگر مسلم فلاسفہ اور سائنس دانوں کے افکار کا اندلس کے ذریعے فرانس اور دیگر یورپی ملکوں میں آمد سے ہوا جس نے اہل یورپ کے ذہن پر لگی ہوئی صدیوں

کی پھپھوند کو کھرچنا شروع کیا۔ فریڈرک اینگلز نے ''فطرت کی جدلیات'' کے تعارف میں عربوں (مسلمانوں) کے یورپ پر اس اثر کا اعتراف یوں کیا ہے کہ:

> ''لاطینی قوتوں میں زندگی سے سرشار آزاد خیالی کا وہ تخم جڑ پکڑ گیا جو عربوں سے پہنچا اور جسے نو دریافت فلسفہ یونان نے پروان چڑھایا تھا۔ اس نے اٹھارہویں صدی کے فلسفہ مادیت کے لیے فضا ہموار کر دی۔ ترقی کی طرف یہ زبردست انقلاب تھا جو عالم انسانیت پر پہلے کبھی نہیں گزرا تھا۔''(77)

لبرل ازم کی اس تحریک نے مسیحی جمود کو توڑا اور گرفت کو ڈھیلا کیا۔ اندلس میں تعلیم حاصل کرنے والے یورپیوں نے پورے یورپ میں علمی اور فکری حلقے اور مدرسے قائم کر کے علم کی پیاس لوگوں میں پیدا کرنا شروع کی۔ جس کے نتیجے میں پرانے ادب کا احیاء ہوا۔ یونانی اور رومی اصنامی ادب (Pagan Literature) اور دیومالاؤں کے ادب سے دلچسپی پیدا ہوئی۔ مذہب کے خلاف شدید نفرت کی بنا پر اخلاق اور عمرانیات کے لیے نئی قدروں اور بنیادوں کی تلاش نے عقلیت اور انسانیت دوستی(78) کی تحریکات کو جنم دیا۔ اہل مذہب نے جب مذہب کے خلاف یہ ہمہ گیر بغاوت دیکھی تو انہوں نے بھی نئے حالات کے ساتھ صلح تحریک اصلاح مذہب (Reformation) کی صورت میں کی۔ ان تحریکات نے معاشی اور سیاسی اور معاشرتی سطحوں پر انفرادیت (Individualism) کو پروان چڑھایا۔ صنعتی انقلاب نے معیشت کے نئے نئے راستے پیدا کیے اور اس سے انارکیت اور آمریت کے خلاف آزادی اور شخصی انفرادیت کی تحریک زور پکڑ چکی تھی مگر چونکہ انفرادیت کی معاشی اور سیاسی دونوں سطحوں پر اس پر کوئی ضابطہ نہیں تھا اور نہ کوئی ایسی حدود تھیں جو انفرادیت پر قدغن لگائیں، لہٰذا یہ انفرادیت سرمایہ دارانہ نظام میں نظام ظلم اور زبردست اور چھوٹے طبقات کے استحصال کی علامت بن کر رہ گئی۔ سائنس اور فنیت (Technology) اس انفرادیت پسند تہذیب (سرمایہ داریت) کو پروان چڑھانے میں استعمال ہوئیں۔ معاشی انفرادیت نے صنعتی انقلاب کے بعد معیشت کے میدان میں ایک نئے بگاڑ کو جنم دیا اور قدر زائد کے توسط سے سرمایہ چند ہاتھوں میں مرتکز ہونے لگا تو انفرادیت جس کا لازمہ ہے کہ انسان معاشی طور پر اس قابل ہو کہ وہ باعزت زندہ رہ سکے۔ ایک سراب کی صورت میں ڈھل گئی۔ چنانچہ اس انفرادیت کے خلاف نفرت کے جذبات ابھرنے لگے اور پورے یورپ میں اجتماعیت کی جگہ جگہ تحریکات ابھرنے لگیں۔(79) اجتماعیت کی اس تحریک کو باقاعدہ عقلی طور پر جس نے مضبوط اساس فراہم کی وہ مارکس تھا جس نے جرمن مزاج کے باعث ایک نظام کی صورت میں اپنا معاشی اجتماعی نظام پیش کیا۔

مارکسی اشتراکیت ہمارے نزدیک مغربی تہذیب کی بیٹی ہے۔ اس لیے کہ جدید مغربی تہذیب کی تینوں بنیادیں مارکسی اشتراکیت کی بھی بنیادیں ہیں۔ مغربی تہذیب کا پہلا بنیادی پتھر

1- عقلیت ہے، دوسری اساس

2- سیکولرازم ہے اور تیسری اساس

3- مادیت ہے۔

یہی عقلیت اور مذہبیت اور مادیت اشتراکیت کے جزو لاینفک ہیں۔ مارکس کی اشتراکیت کو انیسویں صدی کا لادینی مذہب بھی کہا جاسکتا ہے کیونکہ مذہب کے جملہ خواص اشتراکیت میں موجود ہیں' یہ ایک مکمل دین ہے۔ فرق محض یہ ہے کہ پہلے مذہب اپنی روح کو روحانی قرار دیتے ہیں اس لیے کہ ان ادوار میں روحانیت کا ہر کہیں غلبہ تھا۔ فارقلیط اور کچھ دیگر فلاسفہ کی طرح کہیں کہیں مادی نظریات بھی موجود تھے مگر روحانیت کا رجحان پوری دنیا میں غالب تھا۔ انیسویں صدی کو ہم مادیت کی صدی بھی کہہ سکتے ہیں۔ عقلیت اور مادیت نے اعلیٰ تصورات یا تصور اعلیٰ سے اپنا رشتہ کاٹ کر اپنا تعلق مادہ سے قائم کیا۔ اشتراکیت ایک بے خدا مذہب ہے مگر وہ تمام خصوصیات جو خدا سے متعلق ہیں' وہ اشتراکیت میں مادہ کو منسوب کر دی گئی ہیں۔ اشتراکیت اس طرح انیسویں صدی کا مذہب ہے۔ قدیم مذاہب کی طرح اس میں اندھی عقیدہ پرستی موجود ہے۔ شاید اس لیے کہ بقول حکیم صاحب:

> ''انسان پوجا کرنے والا حیوان ہے۔ وہ اس بات پر مجبور ہے کہ وہ اپنے سے بالاتر کی ہستی کی پرستش کرے۔ انسان میں یہ خواہش پنہاں ہے کہ کوئی اس کی شخصیت کی گھٹن کو دور کرے۔''(80)

شاید اس لیے انسان نے ہر دور میں اپنے سے ماسوا کی ہستی کا سہارا لیا ہے۔ قدرتی طاقتوں' درختوں' سانپوں' پتھروں کی صورت میں اس نے خداؤں کو تراشا اور دور جدید میں بھی

> ''انسان نے اپنے سے ماسوا کی پرستش کے ذہنی رجحان کی تسکین قومی خداؤں (نیشنل ازم' سیکولرازم' مادیت پسندی) کے مت قبول کر کے کر لی تھی جو کہ اصلاح کلیسا کی تحریک کے بعد وجود میں آئے تھے۔ اس نے مغربی دنیا کی وحدت کو زیادہ پارہ پارہ کر دیا تھا اور انہیں قومیتوں کے تعصبات کی دلدل میں دھکیل دیا تھا۔ جنگ عظیم کے اثرات کے نتیجہ میں مغربی ذہن بیدار ہوا اور اس نے ان قومی خداؤں کی کثرت اور ان کے کھوکھلے پن کو محسوس کیا۔ وحدت کی تلاش اور اتحاد کی جستجو نے نئے عمرانی اور سیاسی نظریات کی ضرورت کو جنم دیا جو کہ حیات کے ٹوٹے ہوئے تاروں کو پھر سے یکجا کر کے ایک وحدت کی لڑی میں پروئے۔ مسیحیت کے اہل مذہب کے لیے یہ ایک موقع تھا کہ وہ نئے سرے سے مذہب کی واضح تصویر لوگوں کے سامنے پیش کریں جو کہ ہر طرح کے حشو زوائد سے پاک ہو۔ اگر مسیحیت زندگی کا کوئی عملی پروگرام دے سکتی تو یورپ لازماً اسے مادی زندگی کے ساتھ ہم آہنگ کر کے اپنی مذہبی اور روحانی زندگی کی تجدید کرتا مگر افسوس ایسا نہ ہو سکا۔ مغربی یورپ کے رہنما ایسا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے' لہٰذا انسان نے نئی تہذیب کی تشکیل

کے لیے لاخدا مادیت کا سہارا لی۔ سو الحاد کے لیے یہ موقع تھا کہ وہ بلا مزاحمت آگے بڑھے۔ سو اشتراکیت کا نظریہ جدلیاتی مادیت بروئے کار آیا اور اس نے اس خلاء کو پُر کیا جو کہ مغرب میں قومی خداؤں کی ناکامی نے پیدا کیا تھا۔ اس سے اہل یورپ کی وحدت اور یک جہتی کی خواہش تسکین پائی اور بجائے بے شمار ریاستوں کے جو کہ ہر وقت لوازمات زندگی کے لیے آمادہ جدال وقتال رہتی تھیں، اشتراکیت نے ایک ایسی دنیا کی وحدت کا تصور دیا جس کی باگ ڈور مزدوروں کے ہاتھ میں ہو۔ ایک ایسی معاشرت اور ایک ایسا سماج جہاں افراد مبارزت اور مقابلہ کے لیے ہر وقت تیار ہوں اور ایک دوسرے کے گلے کاٹ رہے ہوں۔ اس کے برعکس اشتراکیت نے ایک ایسی سوسائٹی کا تصور دیا جہاں کہ امتیاز طبقات سرے سے ہی مفقود تھا اور سماج ایک واحد پرولتاریہ کے زیر نگین تھا۔"(81)

مارکس کی اشتراکیت کے بارے میں اگرچہ عام تاثر یہ ہے کہ یہ ایک سائنسی نظام ہے مگر حقیقت اس کے خلاف ہے۔ اس میں بھی اتنی ہی عقیدہ پرستی ہے جتنی کہ دیگر مذاہب میں پائی جاتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ قدیم مذہب کی زبان فرسودہ، ان کی اصطلاحات متروک اور ان کی نفسیات اور منطق انیسویں صدی کی منطق نہیں۔ مارکسیت ایک جدید نفسیات اور منطق کے ساتھ جدید دور کے فلسفیانہ دلائل اور مزاج کی حامل ہے ورنہ جہاں تک اس کے نظریاتی ہونے کا تعلق ہے، یہ ایک خود مذہب ہے۔ چنانچہ سائرل زیبٹ کہتا ہے کہ "سوشل ازم ایک آئیڈیالوجی کی حیثیت سے مذہب سے ظاہری مماثلت رکھنے والا عنصر ہے۔ یہ سیاسی فکر و عمل کا ایک نظام ہے اور مذہب کے متبادل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے جدلیاتی مادیت کے نظریہ کی جب تاریخ پر تطبیق کی جاتی ہے اور مستقبل میں اس کی تطلیل (Projection) کی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ انسانیت کے آخری ہدف کے طور پر ایک عالمگیر نظام کا تصور پیش کرتا ہے۔ جس میں پیداوار اجتماعی ہو اور ایک غیر طبقاتی سماج میں عالمگیر مادی فراوانی کا دور دورہ ہو۔"(82)

جب ہم اشتراکیت کو ایک مذہب کہتے ہیں (83) تو ہم بے خدا مذہب کہتے ہیں اور مذہب کے تضمن کے طور پر ہم مندرجہ ذیل باتیں اشتراکیت میں بھی دیکھتے ہیں۔

1- عقیدہ پرستی جس کے لیے کوئی عقلی دلیل یا تجربی دلیل نہ ہو جس کے اعتقادات اور اساسی نظریے کچھ قبل تجربی مفروضات پر اپنی بنیاد رکھتے ہوں یعنی اس کے بنیادی مفروضات مابعد الطبیعیاتی ہوں۔

2- جو اپنے پیروکاروں میں ایک خاص طرح کی عصبیت اور تعصب کو پیدا کرے کہ وہ اس کی حدود سے خود کو باہر نکال ہی نہ سکیں۔ جب بھی کوئی سائنسی حقیقت یا کلیہ اس کے ساتھ پیش کیا جائے تو اس کا پیروکار اس کی تعبیر اور تاویل اپنے اس مذہب کے حوالہ سے کرے جو کہ وہ قبول کر چکا ہے اور ہر اس بات کو رد کر دے جو کہ اس کے مذہب سے ٹکراتی ہے یا اس

کی یوں تعبیر کرے کہ وہ اس کے مذہب کے مخالف نہ رہے۔ وہ مظاہر فطرت کی تشریح اور سائنس کے عمومی کلیات کی تاویل بھی اپنے ہی مذہب کے حوالہ سے کرے۔

3- مذہب انسان میں ایک ایسی وابستگی (Commitment) کو جنم دیتا ہے جس کی بنا پر وہ ہر اس چیز کو رد کر دیتا ہے جو کہ اس کی وابستگی کو کمزور کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ وابستگی انسان کو ایک ایسی رنگین عینک پہنا دیتی ہے کہ وہ اس رنگ سے ماسوا کچھ دیکھ ہی نہیں سکتا۔ یہ وابستگی اگر زیادہ مضبوط بنیادوں پر استوار ہو تو یہ اس میں حرکت اور عمل کو جنم دیتی ہے اور یہ حرکت اور عمل ایک جنونی اور بسا اوقات ہذیانی کیفیت انسان پر طاری کر دیتی ہے اور وہ وہ کچھ کر گزرتا ہے جو کہ عام حالت میں اس سے ممکن نہیں ہوتا۔

4- مذہب کی یہ وابستگی اکثر انسان میں جمود پیدا کرتی ہے کیونکہ وہ کسی نئی صورتحال کو قبول نہیں کرتا۔ ہر نئی صورت سے وہ دہشت محسوس کرتا ہے اور ہر نئی صورت کو وہ بدعت یا ترمیم پسندی قرار دیتا ہے۔ اس میں اس جمود کے سبب انقلابی جست لگانے اور نئی صورتحال کے مطابق اپنے عمل کو ڈھالنے کی جرأت مفقود ہوتی ہے۔ وہ ہر نئی صورتحال سے خوفزدہ ہوتا ہے۔ سائنس اور ٹیکنالوجی اور انسانی فکر ہر لحظہ ارتقاء پذیر ہوتی ہے۔ مذہب اس ارتقاء سے خوفزدہ رہتا ہے۔ سائنس' ٹیکنالوجی اور انسانی فکر پرانے فکری سانچے توڑ کر نئے فکری زاویے بناتی ہے تو مذہب چونکہ اپنی رجعت پسندی کی وجہ سے نئی صورتحال اور نئے فکری زاویوں کو قبول نہیں کرتا۔ چنانچہ مادی دنیا اور مذہب کے تعلقات میں تضاد' تصادم اور اختلاف نمایاں ہونا شروع ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر ہر ہر قدم پر مادی صورتحال مذہب سے متصادم ہونے کی بنا پر لوگوں پر سے مذہب کی گرفت ڈھیلی کرتی چلی جاتی ہے۔ پھر کچھ روشن خیال اہل مذہب اس صورتحال کو محسوس کرتے ہیں اور مذہب کو اس نئی صورتحال میں جدید حالات کے مطابق بنانے کی کوشش کرتے ہیں مگر ان دونوں کے تصادم میں ایک تشکیک' بے عملی اور ذہنی پراگندگی کی فضا پیدا ہوتی ہے اور فکر تب نئے سانچے' نئے زاویے اور نئے تعلقات لے کر نمودار ہوتا ہے۔

اگر ہم متذکرہ چاروں مذہب کے بنیادی خواص کو اشتراکیت میں تلاش کرنے کی کوشش کریں تو ہمیں ذرا بھی دقت نہیں ہوگی اور ہم محسوس کریں گے کہ مارکس نے خود جس مذہب کی مخالفت کرتے ہوئے اسے افیون قرار دیا تھا' وہ خود اس افیون کو نئے لیبل کے ساتھ پیش کر رہا ہے۔ مثلاً جب ہم مذہب کی پہلی خصوصیت عقیدہ پرستی کا سوشل ازم پر اطلاق کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں مارکس کے سوشل ازم میں مادے کو جو مرکزیت حاصل ہے' وہ محض اس کی عقیدہ پرستی کی علامت ہے۔ مارکس کا مادے تک محدود رہنا اور کائنات کی اصل کو مادی کہنا محض اس لیے سائنسی قرار نہیں پا سکتا کہ مادہ بظاہر تجربہ' تجزیہ اور حواس کے ذریعے محسوس کیا جا سکتا ہے۔ ہم کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ کائنات کی اصل مادہ ہے جبکہ ہم مادے کی اصل سے واقف نہیں ہوتے۔ مارکس کے نزدیک مادہ ناقابل تحویل تھا مگر جدید سائنس نے جب مادہ کو قابل تحویل ثابت کر دیا تو مارکس کے اس نظریہ کو کاری ضرب لگی۔ مادہ محض شکلیں ہی نہیں بدلتا بلکہ فنا پذیر بھی ہے اور یہ ایک غیر محسوس شے میں

انتقال پذیر بھی ہے۔ اگر خود مادہ غیر محسوس شے میں انتقال پذیر ہے تو سوال یہ ہے کہ کیا غیر محسوس شے وجود رکھتی ہے اور کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم کسی غیر محسوس شے کو قبول نہیں کرتے اور کیا ایسا کہنا عقیدہ پرستی نہیں؟ اینگلز عالم فطرت کے بارے میں والیئی کے یہ الفاظ استعمال کرتا ہے کہ

''والیئی کی بدولت صرف نباتات (بوٹنی) اور حیوانیات (زولوجی) کے علم میں کسی قدر درست نتیجوں تک رسائی ہوئی تھی۔''(84)

یہ درست نتیجہ ملاحظہ ہو۔

''زیر نظر دور کی نمایاں خصوصیت کوئی ہے تو یہ کہ اپنی قسم کا ایک ایسا عالمی نقطہ نظر ابھرا جس نے عالم فطرت کے قطعی نا قابل تبدیل ہونے کو مرکزی خیال ٹھہرایا۔ خود فطرت چاہے کیسے ہی عالم وجود میں آئی ہو لیکن جب آ چکی ہو تو جب تک موجود ہے جوں کی توں رہے گی۔ سیارے اور ان کے تابع سیارے ایک دفعہ کسی پُر اسرار ''پہلے جھٹکے'' سے حرکت میں آنے کے بعد ابد الاباد تک یوں ہی اپنی مقررہ راہ پر گھومتے رہیں گے یا جب تک ہر ایک شے کا خاتمہ نہ ہو جائے تب تک یہ حرکت قائم رہے گی۔ ستارے اپنی اپنی جگہ یوں ہی ہمیشہ سے ٹکے ہوئے ہیں اور ایک ''عام جذب باہم'' کے اثر سے یہ ''محفل انجم'' ایک دوسرے کو تھامے ہوئے ہے۔ زمین بغیر کسی ادل بدل کے ہمیشہ سے یا آپ چاہیں تو کہہ لیجئے کہ تخلیق کے روز اول سے یونہی چلی آ رہی ہے۔ آج کے ''پانچوں براعظم'' ہمیشہ سے تھے اور ان میں سدا سے یہی پہاڑ تھے۔ یہی وادیاں اور دریا' یہی آب و ہوا اور یہی منظر اور پھل پھول سوائے اس کے کہ انسانی ہاتھ نے کچھ تبدیلیاں اور مقام کی ادل بدل کر دی ہو' اپنے ظہور کے ساتھ ہی پودوں اور جانوروں کی یہ قسمیں ہمیشہ کے لیے قرار پا گئی تھیں۔ ایک ڈھب کی چیز ہمیشہ اسی ایک ڈھب کی چیز پیدا ہوتی رہتی ہے۔ والیئی نے یہ گنجائش رکھ کر بہت بڑی چھوٹ دے دی کہ ممکن ہے نسلوں یا تخموں میں پیوند لگنے کی بدولت کچھ نئی قسمیں بھی پیدا ہوتی ہوں۔ نسل انسانی کی تاریخ جو وقت (زماں) کی بساط پر بڑھتی پھیلتی گئی ہے' اس کے برخلاف فطرت کی تاریخ کا پھیلاؤ صرف مقام (مکاں) کی بساط پر بیان کیا گیا۔''(85)

اس کے بعد اینگلز کا یہ کہنا کہ

''اور ثابت ہو گیا کہ تمام عالم فطرت ہمیشہ ہمیشہ لہر اور گردش کے عالم میں رہتا ہے۔''(86)

اینگلز یا نکی ڈرینپر کے اس نظریہ سے بھی اتفاق کرتا ہے جس میں وہ دنیاؤں کو لگاتار ہمیشہ ہمیشہ کے لیے لامتناہی وقت میں دہرایا جانا منطقی لحاظ سے تکمیل کرنے والا خیال کرتا ہے' اینگلز کے الفاظ میں:

''بے کراں وسعت میں بے شمار دنیائیں بیک وقت موجود رہی ہیں۔ یہ ایسا کلیہ ہے کہ یانکی ڈریپر کا نظریہ شکن دماغ بھی اس کی ضرورت تسلیم کرنے پر مجبور ہو گیا۔''(87)

یا اینگلز کا یہ تصور کہ

''چاہے کتنے ہی بے شمار موجودات دنیا میں پہلے آئیں اور پہلے بھی سدھار جائیں تا کہ ان کے بعد انہیں میں سے وہ حیوان اٹھیں جن کے پاس سوچنے والا قابل دماغ ہو اور تھوڑی سی مدت کے لیے انہیں زندگی گزارنے کے مناسب حالات میسر آئیں تا کہ پھر بے رحمی سے ان کا صفایا ہو جائے۔ یہ سب کچھ سہی مگر ہمیں اتنا یقین ضرور نصیب ہے کہ مادہ کتنے ہی روپ بدل لینے پر بھی جوں کا توں رہتا ہے کہ اس کی ایک بھی صفت یا خاصیت کبھی برباد نہیں ہونے پاتی اور اس لیے اس آہنی تلازم کے ساتھ جس کے بل پر وہ کبھی نہ کبھی زمین پر سب سے اعلیٰ تخلیق یعنی سوچنے والے دماغ کو تباہ کر دے گا' وہ بہرحال اسے پھر کہیں نہ کہیں کسی اور مقام' کسی اور وقت پر جنم دیئے بغیر نہیں رہے گا۔''(88)

فریڈرک اینگلز اور مارکس کی اشتراکیت کے لیے یہ فراہم کردہ بنیادیں کس قدر سائنسی ہیں اور کس قدر قبل تجربی' مابعد الطبیعیاتی ہیں' سائنس کا یا فلسفے کا ایک معمولی طالب علم بھی جان سکتا ہے کہ یہ محض ایک ایسی عقیدگی کو ظاہر کرتی ہیں جو نہ منطقی ہے اور نہ سائنسی۔ اس فطرت کی جدلیات کو مارکس کے ساتھی فریڈرک اینگلز نے جس مابعد الطبیعیات پر کھڑا کیا ہے جب اس کی کوئی بنیاد نہیں تو اس پر استوار ہونے والی تمام عمارت بے بنیاد قرار پاتی ہے۔ کائنات اور مادہ کے بارے میں فریڈرک اینگلز کے یہ تصورات سائنسی معیار پر پورے نہیں اترتے۔ مادہ جوں کا توں نہ تو قائم رہتا ہے اور اس کی صفات کا خاصیتیں قائم رہتی ہیں اور وہ برباد نہیں ہوتیں اور نہ مادہ میں جدلیات کا عمل موجود ہے۔ مارکس نے مادے کی جدلیات کو معاشرے اور تاریخ پر منطبق کیا ہے۔ وہ بھی ایک مابعد الطبیعیاتی قبل تجربی اور واقفیت سے خالی ایک مفروضہ ہے اور یہ تاریخی واقعات کو محض ایک مخصوص رنگین عینک سے دیکھنے کے سوا کچھ نہیں۔ سماج میں جدلیاتی یا تاریخ میں جدلیاتی عمل نہیں ہوتا۔ اس کا بھی کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا بلکہ مختلف اوقات میں مختلف سماجوں میں تغیر کے محرکات مختلف رہے ہیں اور ان محرکات میں جدلیاتی تعلق نہیں تھا۔(89)

جس طرح مارکس کے سماج پر جدلیاتی اصول کا اطلاق ایک غیر سائنسی ہے اسی طرح سماج کو محض معاشی اصولوں پر معاشی طبقات کی کشمکش اور معاشی طبقات کو محض دو تک منقسم قرار دینا بھی تاریخی طور پر ثابت نہیں ہوتا اور نہ طبقات کی اس کشمکش سے تاریخی عمل وجود میں آنا۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح مارکس کا مذہب' اخلاق' کلچر' تمدن وغیرہ کا محض عاملین پیدائش اور آلات پیدائش اور تقسیم پیدائش کی نوعیتوں پر انحصار اور انہیں معاشی حالات کا بالائی ڈھانچہ کہنا مکمل طور

پر درست نہیں۔ ویبر اور میکلویری کی اس بات میں کسی قدر صداقت ہے کہ معاشی عوامل کی بجائے ثقافت کی تشکیل میں ٹیکنالوجی میں تغیر زیادہ اہم کردار ادا کرتا ہے۔[90] اسی طرح مارکس کا عدم طبقاتی معاشرہ کا تشکیل پذیر ہونا سوائے ایک حسین اور مابعد الطبیعیاتی خواہش کے کچھ نہیں۔ ایسا ہونا نہ تو منطقی طور پر ممکن ہے اور نہ تاریخی طور پر اور نہ حقیقی طور پر۔ دراصل مارکس کی اس دلفریب اور حسین خواہش کی نفسیاتی بنیاد مسیحیت اور یہودیت کی جنت ہے جسے پوری مسیحی دنیا مذہب سے قطع تعلق کرنے کے باوجود قائم رکھنے اور پانے کی ہمیشہ آرزومند رہی ہے۔ دانتے کی خدائی المیہ (Divine Comedy) میں اور ملٹن کی ''فردوس گم گشتہ'' میں یہ آرزو جھلکتی رہی ہے اور یہی آرزو جو رومانیت پسندی کی جان تھی' اپنی تمام تر شکل میں روسو کے ہاں فطرتیت پسندی کی صورت میں موجود تھی جس میں کہ وہ ایک ناممکن الحصول ایسے مثالی نظام کا مدعی تھا جو کہ فطرت کے قریب تر ہو یا فطرت کے اصولوں پر مبنی ہو۔[91] یہی فطرتیت اور رومانیت مارکس کے ہاں بھی پائی جاتی ہے جو روسو کے ہاں مثالی معاشرے کو فطری اصول پر اور مارکس کے ہاں عدم طبقاتی اصول پر تشکیل دیتی ہے۔ روسو تہذیب وتمدن کو انسان کے لیے زنجیریں تصور کرتا تھا اور مارکس ریاست' مذہب' قانون اور اخلاق کو برتر طبقوں کے ہاتھوں میں آلہ جبر قرار دیتا ہے جو کہ تہذیب وتمدن کی اعلیٰ ترین صورتیں ہیں۔ روسو نے جنت کے تصور کو زمین پر یوں بنایا کہ اس نے کہا کہ اگر انسان خود کو فطرت سے ہم آہنگ کر لیں تو وہ صداقت اور مسرت کو پا سکیں گے۔ مارکس نے معاشی وجوہ کو انسانی مسرت کی راہ میں رکاوٹ قرار دیا اور کہا کہ عدم طبقاتی معاشرہ میں چونکہ تمام آلات جبر ختم ہو جائیں گے' لہٰذا اس مغائرت[92] کا خاتمہ ہو جائے گا جو کہ شے اور اس کے پیداکار میں پائی جاتی ہے اور جب یہ مغائرت ختم ہو جائے گی تو انسان حقیقی مسرت سے دوچار ہوں گے۔ یوں مارکس نے بھی جنت کو اٹھا کر زمین پر لانے کی کوشش کی[93] جو کہ روسو کی فطرتیت سے بھی زیادہ ناقص العمل ہے۔ پھر مارکس کی یہ امید کہ عدم طبقاتی معاشرہ میں انسانی سماج ہر قسم کے استحصال سے پاک ہوگا' بھی ایک مابعد الطبیعیاتی خواہش ہے اور جو مفروضہ اور قبل تجربی بیان ہے۔ یہ تمام تصورات نیک نیتی پر مبنی ہی سہی مگر حسین ہونے کے باوجود خوش عقیدگی کے سوا کچھ بنیاد نہیں رکھتے۔ چنانچہ مارکس کی اشتراکیت پر مفروضہ ایک عقیدہ ہے جیسے یہ کہ

1- کائنات کی مادی اور جدلی تعبیر کا مفروضہ

2- قدر زائد کا مفروضہ اس حوالہ سے تو قدرے درست ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام میں سرمایہ کی افزائش کا یہ ایک اصول ہے مگر معاشی عوامل پیدائش ہی سماج میں اصول تغیر ہیں' مکمل صداقت کا حامل نہیں۔[94]

3- مارکس طبقاتی کشمکش کا مفروضہ جس کا خاتمہ عدم طبقاتی معاشرہ میں ہوتا ہے' لہٰذا ہم مارکسی اشتراکیت کو ایک مکمل مذہب قرار دے سکتے ہیں۔[95]

مذہب کی تیسری صفت ہم نے یہ بیان کی تھی کہ وہ انسانوں کو ایک مخصوص قسم کی عصبیت عطا کرتا ہے کہ وہ انسان جو اسے قبول کرتے ہیں' خود کو اس کی حدود سے باہر نہیں نکال سکتے۔ جب بھی کوئی سائنسی حقیقت یا کلیہ اس کے ساتھ پیش کیا جائے تو اس کا پیروکار اس کی تعبیر اور تاویل اپنے مذہب کے حوالے سے کرتا ہے جو کہ وہ قبول کر چکا ہے اور ہر اس بات کو رد کر دیتا ہے جو کہ اس کے مذہب سے ٹکراتی ہے یا اس کی یوں تعبیر کرتا ہے کہ وہ اس کے مذہب سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ یوں اس میں تقلید پرستی کا عنصر پوری طرح سرایت کر جاتا ہے۔ اس عصبیت اور تقلید پرستی کی مثال لینن کے دو خطوط ہیں جن میں وہ مارکس اور اینگلز کے تمام افکار کو کلیتہً اندھی تقلید کے ساتھ قبول کرتا ہے۔

"اینگلز بالکل برسر حق تھا۔ میں اپنے زمانہ میں جب یہ سنتا ہوں کہ اینگلز موقع پرست تھا تو مجھے بے حد دکھ ہوتا ہے۔ میرا رویہ سرتاسر تشکیکی ہے۔ میں دعویٰ کرتا ہوں کہ آگے بڑھو اور صرف ایک بار یہ ثابت کر دو کہ اینگلز سے کبھی غلطی بھی ہوئی ہے۔ تم ایسا کبھی نہ کر سکو گے۔"(96)

ایک دوسرا خط ملاحظہ ہو۔

"میں اب بھی مارکس اور اینگلز سے گہری محبت کرتا ہوں اور ان کے خلاف کسی بدزبانی کو خاموشی سے برداشت نہیں کر سکتا۔ نہیں یہ دونوں تو اصل معیاری انسان ہیں۔ ہمیں لازماً ان سے سیکھنا چاہیے۔ اس بنیاد سے سرِ مُو انحراف نہیں کرنا چاہیے۔"(97)

اشتراکیت سے وابستگی کے بعد اشتراکیوں نے جس مذہبی جنون کا مظاہرہ کیا' اس کے تحت ہونے والی خون آشامی کی پوری نسل انسانی کی تاریخ میں مثال نہیں ملتی۔ روسی ماہر عمرانیات اور فلسفی پروفیسر پٹی رم سوروکن انقلاب روس اور انقلاب فرانس کا موازنہ کرتا ہے۔

"انقلاب فرانس میں انقلابی عدالتوں کے ذریعہ کل 17 ہزار افراد کو سولی پر چڑھایا گیا اور کوئی 35 سے 40 ہزار افراد انقلابی جنون کا شکار ہوئے۔ جو لوگ اشتراکی انقلاب کے سرخ کٹہرے (1922ء-1918ء) کے بلاواسطہ شکار ہوئے' ان کی تعداد زیادہ سے زیادہ محتاط اندازوں کے مطابق چھ لاکھ ہے۔ ایک لاکھ فی سال سے بھی زیادہ۔ اس میں خانہ جنگی (سفید غضب کے) کی نذر ہونے والے افراد اور انقلاب کے بالواسطہ ہدف بننے والے لوگ شامل نہیں ہیں۔ اگر ان تمام صورتوں کو شامل کر لیا جائے تو ایک کروڑ 50 لاکھ سے لے کر ایک کروڑ 70 لاکھ افراد کی جانیں انقلاب کے بت پر بھینٹ چڑھا دی گئیں۔ انسانی زندگی اپنی قدر و قیمت کھو چکی ہے۔ جیتے جاگتے انسانوں کو ضمیر کی کسی خلش اور ندامت کے کسی احساس کے بغیر پاؤں تلے روندا جا رہا ہے۔ عمل تطہیر شب و روز کا عمل بن گیا ہے اور قتل و خون روزمرہ کا روٹین ہے۔"(98)

لوئی ممفورڈ ایک نظام ظلم کی تصویر یوں پیش کرتا ہے:

''عین کامیابی کے لحہ میں جبکہ اشتراکیوں نے اقتدار پر قبضہ کیا' ایک رجعی عمل رونما ہوا۔ سوشل ازم کا انسان دوستی کا چہرہ' اس کا مادی خوشحالی اور جمہوری اخوت کا خواب' جنگ اور استبداد کے آہنی خود کے پیچھے چھپ گیا۔ بالشویکیوں پر جنگ مسلط کی گئی تھی لیکن سوشل ازم کا استبدادی پہلو مارکس کا بلاواسطہ ورثہ تھا۔ لینن نے مارکس کے نظریہ کو مکمل وفاداری کے ساتھ روبہ عمل لاتے ہوئے ان تمام گروہوں اور تنظیموں کا صفایا کر دیا جو کسی طرح بھی ریاست میں اقتدار کے شریک ہو سکتے تھے اور اس طرح اس کے منقسم ہونے کا باعث ہوتے اور جو چیزیں نیست و نابود نہ کی جاسکیں' انہیں ریاست کا جزو بنا لیا گیا۔ جاسوسی' بلا کھلا مقدمہ چلائے' سزائیں دینا' دور دراز کے انسانی باڑوں میں مخفی طور پر انسانوں کو قید کر دینا یا مخفی طور پر انہیں موت کی نیند سلا دینا۔ جبری محنت' آزادی تقریر کو ختم کر دینا' سیاسی تبدیلیوں اور عقلی طور پر تلاش کیے جانے والے متبادل سیاسی حلقوں کے امکانات کا خاتمہ' ایک ایسے نئے حکمران طبقہ کا ظہور جو عوام سے اتنا ہی دور ہے جتنا پرانا سرمایہ دار طبقہ اور کرٹیس جن کی جگہ اس نے لی اور معاشی قوت کا مکمل ارتکاز اشتراکیت کے ان تمام نئے خصائل نے اس کے اصل عزائم کو خاک میں ملانے کا کام انجام دیا اور بالآخر خود ان لوگوں کی اکثریت جن کے ہاتھوں انقلاب برپا ہوا تھا' غنڈے قرار دے دی گئی اور انہیں غداروں کی حیثیت سے سزا دی گئی۔ جس طرح انہوں نے اپنے سے اختلاف کرنے والے سماجی انقلابیوں اور جمہوریت پرستوں سے معاملہ کیا تھا' بالکل اسی طرح کا معاملہ ان کے ساتھ ان کے اپنے دوستوں کے ہاتھوں کیا گیا۔ اگر ان انقلابیوں پر جو الزامات لگائے گئے وہ درست تھے تو یہ امر خود انقلاب اور اس کے نقطہ آغاز پر ایک بدنما داغ ہے اور اگر ملازمین معصوم اور بے گناہ تھے تو خود ان کے بنائے ہوئے نظام اور اس صورتحال کے جو ان کی کوششوں سے رونما ہوئی' قبیح اور بدنما ہونے کی دلیل ہے۔''(99)

برطانوی مفکر لارڈ برٹرینڈ ولیم رسل روسی انقلاب کے حدی خوانوں میں ممتاز حیثیت کا مالک تھا۔ اس بنا پر روسی حکومت نے انقلاب کے بعد اسے دورہ روس کی دعوت دی۔ اشتراکیت کے بارے میں اس دورہ کے بعد اس کے نقطہ نظر میں انقلاب آفریں تبدیلی واقع ہو گئی۔ جبریت' ظلم اور دہشت گردی جو انقلاب کے بعد کے زمانوں میں روس میں روا رکھی گئی' کی تصویر جو رسل نے کھینچی ہے' وہ قابل غور ہے۔ اپنے ایک مضمون میں وہ لکھتا ہے کہ

''حکومت مزدوروں کے ان نام نہاد حمایتیوں کے ہاتھ آ گئی ہے جو خانہ جنگی کے نتیجے میں فوجی

آمریت قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے تو آہستہ آہستہ غیر ذمہ دارانہ طاقت کے لازمی اثرات ظاہر ہوئے۔ جب فوج و پولیس کے افسروں کو معاشی انصاف تمام کرنے کی ضرورت نظر آئی تو انہوں نے سپاہیوں کو فاقہ کشی' کسانوں سے زبردستی غلہ حاصل کرنے پر مامور کیا جس کے نتیجے میں لاکھوں کسان جاں بحق ہو گئے۔ صنعتی مزدوروں سے ہڑتال کا حق چھین لیا گیا اور اس قسم کا کوئی امکان باقی نہ رہا کہ وہ اپنے منتخب نمائندوں کے ذریعے اپنے حقوق کی وکالت کر سکیں جس کے نتیجہ میں بیچاروں کو ضروریات زندگی بھی مشکل سے میسر ہوتیں۔ فوجی افسروں اور سپاہیوں کی تنخواہ کا فیصد فرق روس میں باقی سب مغربی ممالک کی نسبت زیادہ ہے۔ وہ لوگ جو تجارت میں اعلیٰ عہدوں پر فائز ہیں' عیش و عشرت کی زندگی بسر کر رہے ہیں اور ایک عام ملازم کو وہی مصائب درپیش ہیں جو انگلستان میں آج سے ایک سو پچاس سال پہلے تھے مگر اس کے باوجود وہ بھی خوش قسمتوں میں شمار ہوتا ہے۔"(100)

انقلاب روس کے بعد کی عمرانی زندگی کی یہ دردناک تصویر ایسے بیمار سماج کی تصویر ہے جسے اندھی عقیدہ پرستی نے ڈس لیا ہو اور وہ زہر اس میں اس قدر سرایت کر چکا ہو کہ وہ ہوش و حواس کھو کر ایک جنونی کا روپ دھار چکا ہو۔ جس طرح ایک فرد جنون کا شکار ہو جاتا ہے' اس طرح ایک سماج بھی جنونی ہو سکتا ہے۔ مذہب جب محض ایک اندھی عصبیت اور عقیدہ پرستی بن کر سامنے آتا ہے' وہ ظلم کی ایک ایسی تصویر پیش کرتا ہے کہ اس کے مکروہ پن سے گھن آتی ہے اور خصوصاً اشتراکی مذہب جو کہ طبقاتی منافرت کا علمبردار ہے' اس کا اندازہ رسل کے اس بیان سے ہو سکتا ہے کہ

"ایک ایسی اقلیت جس کی حکمرانی کا انحصار خفیہ پولیس کی سرگرمیوں پر ہو لازماً ظالم' ترقی دشمن اور متشددانہ ہو گی۔"(101)

اس متشددانہ نظام کے بارے میں آئن سٹائن کی رائے بڑی جچی تلی تھی کہ

"مجھے یقین ہے کہ تشدد کے ہر مطلق العنان نظام کا نتیجہ تذلیل ہوتا ہے کیونکہ تشدد سے لازم طور پر بودے اور بزدل لوگ پیدا ہوتے ہیں۔ زمانہ کئی بار ثابت کر چکا ہے کہ ممتاز ظالموں کے بعد فاسق شخص زور پکڑتے ہیں۔"(102)

روس اور چین سمیت تمام اشتراکی ممالک کے حالات کے مطالعہ کے بعد کون آئن سٹائن کے بیان کی اس صداقت سے انکار کر سکتا ہے جس طرح سازشیں جوڑ توڑ اور اندرون خانہ ساز باز سے وہاں کے نظامات چل رہے ہیں اور جو بساط سیاست پر ایک بار آتا ہے' وہ سیاہ و سفید کا مالک ہوتا ہے اور جو ایک بار رخصت ہوتا ہے اس کا نام حرف غلط کی طرح معدوم ہو جاتا ہے کہ چشم فلک پھر کبھی اس کی جھلک نہیں دیکھ پاتی۔ ملک کی تمام مشینری اس کی کبھی تعریف میں رطب اللسان

تھی اور پھر اس کی مذمت اور تردید میں بیانات' رسائل اور کتب کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ ٹرانسکی خروشیف روس میں اور لیموشاؤچی اور لن پیاؤ اور چواین لائی کے وزیراعظم اول تن سیاؤنگ' مادام منوے تنگ اور دیگر کئی افراد چین میں اس کی نمایاں مثالیں ہیں جن کا عروج وزوال چند سالوں میں ہوا۔

اشتراکیت' اندھی تقلید اور مذہبی تعصب کی ایک یادگار ہے۔ روس کے اس تعصب کا مظاہرہ کشمیر کے مسئلہ پر بھی ہوا ہے اور مشرقی پاکستان کی مغربی پاکستان سے علیحدگی کے مسئلہ پر بھی ہوا ہے۔

چوتھی مذہب کی صفت اور خصوصیت جمود بیان کی گئی تھی۔ اس کی بنا پر عقیدے سے اندھی وابستگی بیان کی گئی تھی اور کہا گیا تھا کہ اس اندھی وابستگی کی بنا پر وہ ہر نئی صورت سے خوفزدہ رہتا ہے۔ اشتراکیت کی اندھی وابستگی اور عقیدہ پرستی کے بارے میں تفصیلی طور پر لکھا جا چکا ہے۔ یہ اندھی عقیدہ پرستی جو اشتراکیوں کے ہاں نظریہ پرستی کے نام پر موجود ہے' کا سبب تقلید پرستی ہے۔ اشتراکیت میں فکر کے جمود کی اولین صورت تو یہی ٹھہرتی ہے جبکہ اشتراکیت کے زعماء یہ کہتے ہیں کہ

> ''اینگلز بالکل برحق تھا۔ میں اپنے زمانہ میں جب یہ سنتا ہوں کہ اینگلز موقع پرست تھا تو مجھے بے حد دکھ ہوتا ہے۔ میرا رویہ سرتاسر تشکیکی ہے۔ میں دعویٰ کرتا ہوں کہ آگے بڑھو اور اور صرف ایک بار یہ ثابت کر دو کہ اینگلز سے کبھی غلطی ہوئی۔ تم ایسا کبھی نہ کر سکو گے۔''(103)

اور دوسرا یہ کہنا کہ

> ''میں اب بھی مارکس اور اینگلز سے گہری محبت کرتا ہوں اور ان کے خلاف کسی بدزبانی کو خاموشی سے برداشت نہیں کر سکتا۔ نہیں یہ دونوں تو اصل معیاری انسان ہیں۔ ہمیں لازماً ان سے سیکھنا چاہیے۔ اس بنیاد سے سرِمُو انحراف نہیں کرنا چاہیے۔''(104)

خود تقلید پرستی ہی نہیں اندھی تقلید پرستی پر دلالت کرتا ہے۔ چین میں ماؤزے تنگ کی شخصیت کے سائے تلے جس طرح دیگر شخصیات کچلی گئی ہیں' وہ بھی تقلید پرستی کی ایک مثال ہے۔ ماؤزے تنگ پر بے شمار کتب موجود ہیں۔ ہر کہیں اس کی کتب اور اقوال اور سرخ کتاب اور دیگر اس کی شخصیت کے پہلو نمایاں کرنے والی کتب مل جائیں گی مگر 26 سال کے لگ بھگ وزیراعظم رہنے والے شخص چواین لائی پر کوئی قابل ذکر کتاب نہیں۔ لن پیاؤ جو کہ چیئرمین کا دست راست اور نائب تھا' جس طرح اچانک موت کے منہ میں چلا گیا ہے اور آج کا تازہ چینی ادب کنفوشس سے لن پیاؤ کی تردید پر چھپ رہا ہے۔ وہ اس امر کی مثال ہے کہ اختلاف رائے کو معمولی سطح پر بھی برداشت نہیں کیا جاتا ہے۔ بے شمار روسی مقتدر اور چینی مقتدر لیڈر معمولی اختلافات کی بھینٹ چڑھ چکے ہیں۔ ایک پارٹی کے سوا کسی دوسری جماعت کا ملک میں وجود برداشت نہیں کیا جاتا۔ کمیونسٹ پارٹی کا ایک وقت جو کرتا دھرتا ہوتا ہے جبکہ ایک وقت ذرا سا کمزور پڑتا اور اقتدار سے علیحدہ ہوتا ہے تو اس کی کبھی صورت ہی نظر نہیں آتی جیسے انہیں زمین نگل جاتی ہو۔ ہر نئی سوچ اور فکر کو جو اشتراکیت میں جنم

لیتی ہے "ترمیم پسندی" کی گالی دی جاتی ہے۔ تمام اشتراکی ادب ایک گھٹیا قسم کے پروپیگنڈے کا ادب بن کر رہ گیا ہے جو اونے پونے بھی فروخت نہیں ہوتا۔ اشتراکی فکر فلسفے اور ادب میں تخلیقی روح مجروح ہو کر رہ گئی ہے۔ حالانکہ

"اعتقادات کو راسخ و پاکیزہ بنانے کا بہترین طریق یہ ہے کہ وقتاً فوقتاً ان پر نئے خیالات کی روشنی ڈالی جائے۔ جو عقیدہ مضبوط اور عقل و تجربہ پر مبنی ہوگا وہ ہر آزمائش پر بہتر اور مضبوط ہو کر نکلے گا۔ جو خیال فرسودہ ہو چکا ہوگا وہ نئے علوم کی ٹکر سے جلد ملیامیٹ ہو جائے گا۔"(105)

ہماری متذکرہ تمام گفتگو سے چند نتائج برآمد ہوتے ہیں جنہیں کہ پاکستان میں اشتراکی تحریک کے مطالعہ کے درمیان اور اسلامی سوشل ازم کی گفتگو کرتے ہوئے پیش نظر رکھنا چاہیے۔

1- اشتراکیت ایک دور جدید کا لادینی یا لاخدا مذہب ہے جسے دور جدید کے انداز بیان میں زبان اور منطق میں پیش کیا گیا ہے۔ اسے سائنسی قرار دینا ایک مغالطہ سے کم نہیں کیونکہ اس کی مابعد الطبیعیات قبل تجربی اور ناقابل مشاہدہ مفروضات پر ہی قائم ہے اور وہ اس طرح عقیدہ پرستی پر مبنی ہے جس قدر کہ دیگر مذاہب اپنی مابعد الطبیعیات کا ماخذ مافوق الفطرت ہستی خدا کو قرار دیتے ہیں اور وحی کو اس کا منبع مانتے ہیں جبکہ اشتراکی مابعد الطبیعیات ایسی بنیاد بھی نہیں رکھتی اور وہ ہوا میں معلق ہے۔ جن مغربی فلسفوں یا سائنسی نظریوں کا اینگلز یا مارکس حوالہ دیتے ہیں۔ ان کی حیثیت محض قیاسی ہے۔ ان کو سائنسی کلیہ یا اصول کی حیثیت حاصل نہیں۔ فیور باخ' ہیگل' ڈارون اور دیگر جن مغربی فلاسفہ کے افکار کو مارکس نے قبول کیا ہے' منطقی تو شاید کسی حد تک کہے جا سکتے ہیں مگر وہ تجربی قرار نہیں دیئے جا سکتے اور نہ ہی سائنسی اصولوں پر ان کی تصدیق ممکن ہے۔

2- اشتراکیت نے اس مابعد الطبیعیات پر جو رویہ انسانی مسائل کے بارے میں اپنایا' وہ انسانیت دوستی (Humanism) کی روح سے قطعی تہی تھا۔ اس نے ایک ایسے سماج کو جنم دیا جو اپنی بنیاد ہی طبقاتی نزاع' نفرت' مخاصمت اور محاربہ پر رکھتا تھا۔ سرمایہ دارانہ نظام میں سرمایہ دار مزدور سے نفرت کرتا ہے اور اشتراکی نظام میں مزدور سرمایہ دار سے مگر اس نفرت سے جو طبقاتی کشمکش بپا ہوتی ہے' اس کے نتیجے میں پرولتاریہ کے نام پر ٹیکنوکریٹ اور ایک پارٹی کے سرکردہ افراد کی بدترین آمریت قائم ہو جاتی ہے جو بدترین استحصال انسانیت کا نمونہ بن جاتی ہے۔ ریاست کو ختم کرنے کے نعرے کے پیچھے اور عالمگیر سطح پر اشتراکیت پھیلانے کے پس پردہ پرولتاریہ کی ساری مساعی اشتراکی ریاست کے ادارے کی مضبوطی پر لگ جاتی ہیں اور یوں پرولتاریہ ریاست "ریاستی سرمایہ داری" کی صورت میں پرولتاریہ کے بدترین استحصال کی علامت بن جاتی ہے۔ آج کا روسی سوشل سامراج اس کی ایک واضح علامت ہے۔(106)

3- اشتراکیت محض ایک معاشی تحریک نہیں بلکہ مادیت کی بنیاد پر استوار ہونے والا ایک مذہب ہے اور اس کے

مکمل نظام کے نفاذ کے بغیر اس نظام کے مطلوبہ نتائج برآمد نہیں ہو سکتے اور جو نتائج برآمد ہوئے ہیں، وہ کم ہولناک نہیں۔
کیریوہنٹ اشتراکیت کے ایک جامع اور مدلل نظام حیات ہونے کے بارے میں لکھتا ہے:

"اشتراکیت ایک مکمل تمدن اور نظام حیات ہے جو ایک مربوط فلسفیانہ، معاشی، سیاسی اور سماجی نظریہ پر مبنی ہے۔ وہ نظریہ جو دنیا کی واحد سائنسی تعبیر کرنے کا مدعی ہے، اس کا مطالعہ کل کی حیثیت سے ہونا چاہیے۔ یہ بات بالکل روا نہیں کہ اس کے کچھ اجزا کو جو ہماری توجہ کو جذب کریں، پورے نظام سے الگ کر کے غور کیا جائے اور باقی حصوں کو نظرانداز کر دیا جائے۔ اشتراکی سرگرمیوں کی تفہیم اس پورے نظام کے مطالعہ کے بغیر ممکن نہیں جس پر وہ مبنی ہے۔"(107)

اس کتاب میں کیریوہنٹ اس نظریہ کے کسی اور نظریہ سے عدم مطابقت کے بارے میں لکھتا ہے۔(108)

"جس نظریہ پر سوویت نظام کی بنیاد ہے، وہ ایک مادہ پرست آئیڈیالوجی ہے۔ اس کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ معاشی عامل اولین اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے سوا جو کچھ ہے اس کا عکس ہے۔ اس کا سب سے پہلا اور منطقی تقاضا یہ ہے کہ معاشرے کی معاشی بنیاد کی تشکیل نو ہو۔ یعنی ان وسائل پیداوار کو قومی ملکیت میں لایا جائے جنہیں سرمایہ داری اب تک اپنے فائدے کے لیے استعمال کر رہی تھی۔ یہ وسائل پیداوار اب مزدوروں کی تحویل میں ہوں گے لیکن مزدوران پر تصرف کے بارے میں مجبور ہیں۔ اس لیے نئی منصوبہ بند معیشت کی ذمہ داری اشتراکی پارٹی پر ہوگی۔ جواب واحد طبقہ کی نمائندہ تصور کی جاتی ہے۔ اس کا لازمی تقاضا یک جماعتی حکومت ہے۔ اس لیے کہ ایسا کوئی گروہ یا مفاد باقی نہیں رہا جس کی نمائندگی دوسری پارٹی کرے گی۔ اگر وہ حکومت سے اتفاق کرتی ہے تو وہ بے کار ہے۔ اگر اختلاف کرتی ہے تو باغیانہ ہے۔ پھر حکومت کے اختیارات کی بھی کوئی حد نہیں ہو سکی۔ فرد، معاشرہ اور گروہ کے ایک فرد ہی کی حیثیت سے اپنا کوئی وجود رکھ سکتا ہے، اس سے باہر نہیں۔ قانون اغراضی اور تخریبی عناصر کی سرکوبی کا آلہ بن جاتا ہے۔ فلسفہ، آرٹ، ادب اور سائنس کوئی بھی اس نظام میں اپنے لیے آزاد مقام کا مطالبہ نہیں کر سکتے۔ ان سب کی اصل قدر و قیمت اور حقیقی جواز اس میں ہے کہ نظام کی کارکردگی میں کیسے اضافہ کریں۔ خاندان کا نظام اس حد تک گوارا کیا جائے گا جس حد تک ریاست اسے مفید مطلب سمجھے۔ بچے معاشرے کی دولت ہوں گے۔ والدین کی ذاتی دولت نہیں۔ مذہب کا گوارا کیا جانا بہت ہی مشکل ہے۔ اس لیے کہ اس کی وجہ سے وفاداریوں میں ثنویت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور اسے اس معاشرے میں کیسے گوارا کیا جا سکتا ہے جس میں سب کچھ قیصر کا ہے۔ نئے نظام کا مہندس کسی

رقیب کو گوارا نہیں کرسکتا۔''(109)

4۔اشتراکیت میں شدید قسم کی جبریت ہے جس کے نیچے آج کا انسان کراہ رہا ہے۔جس طرح کی مادی جدلیاتی اور تاریخی جبریت کی طرف مارکس نے اشارہ کیا ہے وہ اس لحاظ سے تو مستحسن ہے کہ مارکس نے منطقی اور عقلی طور پر ایک اعلیٰ قسم کی نظام بندی کی ہے اور اس کے ذریعے تاریخی عمل کی ایک منفرد تعبیر کی ہے مگر تاریخی مادیت میں انسان کو مجبور محض بنا کر جس طرح اس کے انسانی پہلو کو فراموش کیا گیا ہے وہ اس نظام کا ناقابلِ تفہیم پہلو ہے۔انسان کو محض ایک مشین اور سماجی عوامل کی پیداوار (Product) سمجھ اور بنا دیا گیا ہے جس سے ہمدردی، رحم، درگزر، رواداری، قدر اور خیر خواہی کی اقدار واہمہ بنا کر رکھ دی گئی ہیں۔شکم پروری اور مادی لوازمات کو انسانی مسرت کا منتہا قرار دے کر انسانی کردار کے جمالیاتی پہلو کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

5۔مغائرت کو مارکس نے سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف استدلال کے طور پر پیش کیا تھا اور کہا تھا کہ آجیر جو شے پیدا کرتا ہے وہ اس کے لیے مغائرت کو جنم دینے کا باعث ہے کیونکہ وہ شے پھر سرمایہ دار کے ہاتھ میں آ کر اس کے استحصال کا باعث بن جاتی ہے اور محنت کار کی بنائی ہوئی شے اس کے لیے غیر ہو جاتی ہے اور وہ اس کے کسی کام آنے کی بجائے خود اس کو نابود کرنے کے کام آتی ہے۔سوال یہ ہے کہ کیا اشتراکی نظام مغائرت سے پاک ہے۔منطقی اور عقلی طور پر یہ نظام بھی مغائرت سے پاک نہیں ہوسکتا کیونکہ

> ''اگر مارکسی نظام ہیگلی جدلیت پر استوار ہوا ہے تو وہ مغائرت سے عبارت ہے اور اس اعتبار سے وہ سارے اعتراضات جو مارکس نے سرمایہ داری پر کیے تھے خود اس کے نظام پر وارد ہوتے ہیں اور جس قسم کے ''پرمُسرت'' سماج اور معاشرہ کی مارکس نے توقع کی تھی وہ خواب وخیال ہو جاتا ہے۔''(110)

کیونکہ مارکسی نظام کی جدلیاتی منطق کی رو سے سرمایہ داری کی تحلیل درست ہوگی اور یوں خود مارکس کا مثالی سماج بھی سرمایہ داری کے ہی نتائج پر مرتب ہوگا۔دوسری صورت میں اگر جدلی اصول غلط ہے تو سرمایہ داری کے ہی نتائج پر مرتب ہوگا۔دوسری صورت میں اگر جدلی اصول غلط ہے تو سرمایہ داری کی تحلیل نہ ہوسکنے کے سبب معاشرہ میں مغائرت کا تصور بے معنی اور لغو ہے۔مگر جیسا کہ جدلیاتی منطق سے اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ مارکس کے نزدیک جدلیات ایک حقیقت ہے اور اس سے فرار ممکن نہیں تو یہ مغائرت کبھی ختم نہ ہوگی۔مارکس کا پُرمسرت سماج بھی مغائرت سے مملو ہوگا مگر سماجی رشتے محض غیریت اور باہمی نزاع سے ہی عبارت نہیں ہوتے۔انسانوں کے باہمی تعلقات محبت، یگانگت اور بےلوث خلوص پر بھی مبنی ہوسکتے ہیں۔اگر ایسا نہ ہوسکتا تو مارکس بےغرض اور انسانی معاشرہ پر یقین کا اظہار عدم طبقاتی معاشرہ کی صورت میں بھی نہ کرتا۔ایسی صورت میں مارکس کا بنیادی تصور غلط قرار پاتا ہے۔

مارکس کے سماجی نظام میں اخلاق معاشی اور تکنیکی ترقی پر منحصر ہے۔اس طرح صنعتی انقلاب سے اخلاقی انقلاب برپا ہوتا ہے۔ صنعتی انقلاب اور اخلاقی انقلاب میں تعلق ایک عینی تصور ہے۔ صنعتی انقلاب اور اخلاقی انقلاب کے اس عینی رشتہ کی حیثیت نا قابل تفہیم تصور ہے۔ صنعتی اور تکنیکی انقلاب کو زندگی کے ہر زاویے اور دائرے پر جس طرح مارکس نے پھیلانے کی کوشش کی ہے' پروفیسر ایکٹن نے اس پر لیکچر دیتے ہوئے بڑے پتہ کی بات کہی ہے کہ

> ''مارکس نے عام انسانوں کے خدا کو تو اپنے نظام سے باہر رکھنے کی کوشش کی لیکن صنعتی عفریت کو اپنے نظام سے باہر نہ رکھ سکا اور یہ عفریت عام انسانوں کے خدا سے زیادہ قہار اور جبار ہے۔''(112)

سرمایہ دارانہ نظام میں سرمایہ دار کے لیے آجیر شے بناتا ہے اور اشتراکی نظام میں اشتراکی ریاست' پرولتاریہ آمریت یا اشتراکی سماج کے لیے وہ اشیاء پیدا کرتا ہے جس طرح سرمایہ دار اور سرمایہ دارانہ ریاست اس کے وسائل اور اشیاء سے اس کے لیے ایک استحصالی نظام وجود میں لاتے ہیں۔ ایسے ہی اشتراکی ریاست یا سماج میں تمام وسائل اور اشیاء اس کے استحصال کے لیے استعمال میں آتی ہیں۔(113) ایک ایسا سماج جس میں مغائرت نہ ہو محض عینی تصور ہے اور ایک مابعد الطبیعیاتی خواہش' عدم طبقاتی معاشرہ ایک نا قابل وجود تصور ہے۔ چنانچہ یہاں مارکس مثالیت میں دھنسا ہوا ہے۔

6-مارکس نے معاشی سطح پر یا اشتراکیت نے اپنے تصور کے ذریعے جو شے آج کے جدید سماج کو عطا کی' وہ منصوبہ بند معیشت ہے یعنی تمام ملکی وسائل کو انسانی سماج کی تعمیر میں ایک منصوبہ اور پروگرام کے تحت استعمال میں لایا جائے۔ جدید سرمایہ دار ریاستوں نے بھی منصوبہ بندی کے اس تصور کو اپنے سماج میں جگہ دی ہے اور ملکی وسائل کو ان خطرات سے بچاتے ہوئے جس کی طرف مارکس نے اشارہ کیا ہے' انہوں نے زیادہ بہتر طور پر مزدوروں کے حقوق کا تحفظ کیا ہے۔ آج کی سرمایہ داری ریاستیں مزدوروں کی فلاح کے تصور کو نظر انداز نہیں کرتیں اور وہ ان کے مفادات کا قانونی طور پر تحفظ کر رہی ہیں۔ اسی باعث اکثر یورپی ممالک میں اشتراکی رجحان پنپ نہیں سکا۔ دوسری چیز جو اشتراکیت نے انسانی سماج کو دی ہے' وہ معاشی تکنیک ہے۔ یہ معاشی تکنیک ایک طرف تو منصوبہ بند معیشت سے عبارت ہے تو دوسری طرف اجتماعی طریق پیدائش کے طریقوں سے یعنی قومی اور ملکی وسائل کو مکمل طور پر نجی سیکٹروں سے نکال کر اجتماعی عوامی ملکیت میں حکومت کی زیر نگرانی دینا ہے۔ اس سے منافع کسی فرد واحد کی جیب میں جانے کی بجائے وہ تمام فرد یا صنعت کے چلانے والوں میں منقسم ہوتا ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام میں کاروبار کا رسک یا اندیشہ سرمایہ دار لیتا ہے۔ یہاں یہ رسک حکومت لیتی ہے۔ سرمایہ دار حکومت کی نسبت زیادہ فعالیت کا مظاہرہ کرتا ہے۔ یہاں رسک اور صنعت کو چلانے کی ذمہ دار حکومت اور ارا کین صنعت پر ہے۔ اگر وہ سرمایہ دار کی طرح فعال ہوں تو اس معیشت میں بھی کامیابی ممکن ہے لیکن اگر حکومت اور یہ ارا کین

صنعت فعال نہ ہوں تو پیداوار کا گراف گرتا چلا جائے گا۔ سرمایہ دار مسابقت کی صورت میں تخلیقی کردار کا بھی مظاہرہ کرتا ہے اور اپنی مصنوعات کو نوع بہ نوع صورتیں دیتا ہے جبکہ اشتراکی سماج میں مسابقت کے عدم وجود کی بنا پر تخلیقی عنصریت ختم ہو کر رہ جاتی ہے جو بالآخر زوال کی طرف راجع ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عالمی منڈی میں اشتراکی ممالک کی اشیاء معیاری اعتبار سے ناقص ہیں۔ اگر اشتراکی ممالک میں فعالیت اور تخلیقیت کو کسی طور قائم رکھا جا سکے تو تبھی یہ نظام پائیدار بنیادوں پر استوار رہ سکے گا ورنہ محض عسکریت کی بنا پر اشتراکیت نہیں بڑھ سکتی۔

7۔ اشتراکیت کا ایک اور عظیم کارنامہ عالمگیر پیمانے پر آجروں کے ظلم کو بے نقاب کرنا اور آجیروں کے لیے بہتر حالات' اصلاحات اور اعلیٰ اور معیاری حالات کار کو وجود میں لانا ہے۔ پوری دنیا میں اشتراکیت نے مزدوروں کو ان محرومیوں کا شعور بخشا ہے اور انہیں ان کے حقوق کے لیے منظم کیا ہے اور انہیں سرمایہ دارانہ ظلم سے بچانے کی تگ و دو کی ہے مگر اشتراکیت خود کوئی ایسا نظام وضع نہیں کر سکی جو آجیروں کے لیے مکمل یا جزوی طور پر بہتر ہو۔ اشتراکی ممالک کی تمام تر معاشی ترقی کے باوجود وہاں کا مزدور جدید سرمایہ دار ریاستوں کے مزدور سے بہتر حالت میں نہیں بلکہ زیادہ مفلوک الحال اور ظلم کا شکار ہے۔ آج کا عالمی سماج اشتراکی جبریت کو قبول نہیں کر سکتا۔ اشتراکی ممالک کی حیثیت ایک جیل کی مانند ہے جہاں قیدیوں کو خوراک دی جاتی ہے اور کام لیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے اس طرح مختصر عرصہ پیدائش میں معاشی پیداوار بڑھائی جا سکتی ہے مگر لمبے عرصے پیدائش میں ایسا ہونا ممکن نہیں۔ اس کے علاوہ وہ انسانی رویہ جو مارکس کو سرمایہ دارانہ نظام میں مفقود نظر آتا ہے' وہ یہاں بھی مفقود ہے۔ آج کا بہترین طریق یہ ہے کہ اشتراکی معاشی تکنیک کو جو معاشی منصوبہ بندی اور محدود تصور ملکیت کی صورت میں ہو' رائج کی جائے اور اس کے ساتھ وہ تمام انسانی حقوق عطا کیے جائیں جو آج کے عہد کی روح ہیں' انفرادیت اور اجتماعیت کے درمیان امتزاج پیدا کیا جائے کیونکہ سرمایہ دارانہ سماج انفرادیت کی انتہا ہے اور اشتراکی سماج اجتماعیت کی انتہا۔ ان دونوں کے درمیان اعتدال' ہم آہنگی اور امتزاج قائم کرنا آج کے سماج کی ضرورت ہے۔

8۔ اشتراکیت نے دور حاضر میں انسان کو ایک اور پہلو سے نئی راہ سجھائی ہے اور وہ ہے نظریاتی ریاست کا قیام۔ اشتراکیت سے قبل سوائے اسلام کے دنیا میں کہیں بھی نسلی' علاقائی' جغرافیائی اور لسانی تعصبات سے بالاتر ریاست وجود میں نہیں آئی۔ خاص طور پر یورپ تو نظریاتی ریاست کے تصور سے ہی ناآشنا تھا اور پچھلی دو عظیم جنگوں میں یورپی ریاستوں کی شرکت کا سبب محض نسلی برتری تھی اور اس نسلی برتری کو وہ زیادہ سے زیادہ معاشی وسائل قابو میں لا کر اور اپنی نو آبادیات میں اضافہ کر کے قائم رکھنا چاہتے تھے کہ دو عالمگیر جنگوں نے ان نو آبادیاتی نظام کو ہی ملیامیٹ کر کے رکھ دیا۔ اشتراکیت وجودیت کی طرح دو عظیم جنگوں کے بعد کی پیداوار ہے۔ چنانچہ اس نے نسلیت کی بنا پر ریاست کی تشکیل کے نظریے کو رد کر دیا اور نظریہ کی بنیاد پر اپنی ریاست کی تشکیل کی۔ دور جدید میں ایک نظریہ ہر ریاست کی تشکیل کا

اشتراکی تجربہ نظریاتی پہلو سے کسی قدر کامیاب بھی رہا ہے۔ اگرچہ نظریہ کی اساس کے اشتراکی پن نے اسے شدید نقصان بھی پہنچایا ہے۔ پاکستان جو ایک نظریاتی مملکت ہے اور جن کا اپنا نظریاتی تشخص اسلام پر قائم ہوتا ہے' یہاں کے حالات کا مطالعہ اور یہاں اشتراکیت کے اسلام کے ساتھ تصادم اور ان کے ادغام سے وجود میں آنے والے نئے رویے اسلامی سوشل ازم کا مطالعہ کرتے ہیں۔

افروایشیائی ممالک میں سوشل ازم کا تصور اس قدر تیزی کے ساتھ کیوں نفوذ کر رہا ہے جبکہ خود اس نظام کو جنم دینے والی مٹی میں اس تصور کی جڑیں کمزور پڑتی جا رہی ہیں۔ سوائے مشرقی یورپ کے چند ممالک کے جہاں خود سوشل ازم کو روسی عسکریت کی مدد سے بالجبر قائم کیا گیا اور رکھا جا رہا ہے' پورے یورپ میں سوشل ازم کی تحریک مخلوط معیشت اور فلاحی معیشت کے ہاتھوں دم توڑ چکی ہے۔ افروایشیائی ممالک میں اشتراکی اثرات کے تیزی کے ساتھ نفوذ کی سب سے بڑی وجہ مغربی سرمایہ دار استعماری ریاستوں کی وہ عالمگیر لوٹ کھسوٹ ہے جس کے نتیجہ میں افروایشیائی ممالک میں نیم سرمایہ دارانہ' نیم جاگیردارانہ اور نیم ملوکانہ نظام ہر کہیں پوری مضبوطی سے قائم ہے۔ یورپی نوآبادیاتی نظام نے افروایشیائی ممالک کو تین تحفے دیئے ہیں۔

1- نیم سرمایہ دارانہ نظام تمام نوآبادیاتی ممالک میں مغربی نوآبادیاتی نظام نے وہاں کے اصل نظامات کو بیخ و بُن سے اکھاڑ کر نیم سرمایہ دارانہ نظام نافذ کیا جو کہ ان کے مزاج کے یکسر منافی تھا۔ نوآبادیاتی نظام کے ذریعے یورپی ممالک نے عالمگیر جنگوں کے باعث پیدا ہونے والے اقتصادی خلا کو بالجبر یہاں سے پورا کیا۔ ان ممالک میں ایسی صنعتیں قائم کیں جو خود مکتفی نہیں تھیں بلکہ وہ چلنے کے لیے فنی اور تکنیکی طور پر بھی اور فاضل پرزوں کے لحاظ سے بھی محتاج تھیں۔ ان صنعتوں کا کام زرعی خام مال کو ایسی صورت میں ڈھالنا تھا جو آسانی کے ساتھ یورپ منتقل ہو سکے۔ ریلوں کا نظام یا مواصلات کا سلسلہ بھی اسی انداز سے قائم کیا گیا جس سے کہ ان ممالک کی دولت بندرگاہوں پر لے جائی جا سکے۔ معاشی طور پر محتاج کرنے کے ساتھ ساتھ ذہنی طور پر محتاج رکھنے کے لیے نیم جمہوری ادارے قائم کیے گئے تاکہ لوگوں میں جمہوریت اور آزادی فکر پنپ بھی نہ سکے اور اس کے علاوہ وہ کسی اور شے کو قبول بھی نہ کر سکیں۔

2- اس نوآبادیاتی نظام نے غربت' افلاس اور بھوک کو ان خطوں میں پھیلا دیا جو کہ اناج اور دولت کے گھر ہوتے تھے۔

3- جہالت کو مستقل طور پر مسلط کیے رکھا۔ ان لوگوں کو اور ان اقوام کو ان کے ماضی کے بارے میں مشکوک کر دیا گیا۔ دور جدید کی ضرورت کے مطابق تعلیم نہ دی گئی۔ ان کے فنون تباہ کر دیئے گئے اور ان کو جن فنون کی تعلیم دی گئی انہیں محض اپنی ضرورت کے لحاظ سے تعلیم دی گئی۔ اقتصادی تباہ حالی' نیم جاگیردارانہ اور نیم سرمایہ دارانہ' افلاس زدہ اور اقتصادی طور پر تباہ شدہ جہالت پر مبنی معاشرہ جو ان ممالک میں تشکیل پایا اس نے لوگوں میں معافی خواست

گارانہ، مفعولی اور معذرت خواہانہ رویہ تشکیل دیا جس کے باعث ان کی فکر وفہم خود کوئی راہ سوچنے کی بجائے اور اپنے مسائل کا آپ گہرا شعور حاصل کرنے کی بجائے دریوزہ گری کے لیے دوسروں کی طرف نظریں اٹھا کر دیکھنے لگے۔ کسی غیر قوم کے مختلف میدانوں میں تجربات سے استفادہ کرنے اور کسی غیر قوم کی ہر شے کو تبرک سمجھ کر قبول کرنے میں بڑا فرق ہے۔ نو آبادیاتی نظامات کے زیر اثر افروایشیائی اقوام میں جس قسم کا غلامانہ ذہن پیدا ہوا ہے، اس کے نتیجے میں مستقلاً ہم میں یہ مرض پیدا ہو گیا ہے کہ کبھی ہم مغربی جمہوریت کو اسلامی قرار دیتے ہیں اور کبھی سوشلزم کو اسلامی قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ اس کے برعکس معاملہ یہ ہے کہ اسلام کے اقتصادی پہلو کی توضیح کی جائے اور ایسا کرتے ہوئے دور جدید کی تمام معاشی تحریکات کو مدنظر رکھا جائے۔

ہمارے ہاں سوشلزم اور اسلام کی بحث نہایت طویل ہے۔ سوشلزم کی حمایت کرنے والوں نے اس تصور کو جب برصغیر اور عالم اسلام میں گہرے طور پر پیوست ہوتا ہوا نہ پایا تو انہوں نے اس کے ساتھ اسلامی کا لفظ لگا کر اسے مسلمانوں کے حلق سے نیچے اتارنے کی کوشش کی اور وہ اپنی اس کوشش میں اس قدر آگے نکل گئے کہ انہوں نے امام ابن حزم، ابوذر غفاری، شاہ ولی اللہ، جمال الدین افغانی، علامہ اقبال اور قائداعظم تک کو اسلامی سوشلزم کے داعی کے طور پر پیش کیا اور خلیفہ عبدالحکیم کو بھی جو کہ ساری عمر سوشلزم کے نقاد رہے، نقیب بنا ڈالا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ مؤخر الذکر چار اصحاب نے اسلامی سوشلزم کا لفظ استعمال کیا اور اس لفظ کو بار بار استعمال کیا مگر اس لفظ کے جو معانی ان کی دیگر تحریروں سے اخذ ہوتے ہیں اگر ان کا مشاہدہ کیا جائے تو ان کی اسلامی سوشلزم سے مراد دو ہیں۔

1۔ اسلامی اجتماعیت کے تصور کو واضح کرنا یعنی ان حقوق کو جو ایک اسلامی معاشرہ ایک فرد کو عطا کرتا ہے، وہ معاشی تحفظات جو اسلام ایک فرد کو دیتا ہے۔ اقتصادی اخوت اور مساوات کی ان حدود و قیود کو واضح کرنا اور ان کا نفاذ کرنا جو اسلام ایک طرف تو سرمایہ دار یا اہل ثروت اسلامی سماج کے افراد پر عائد کرتا ہے اور اس طرح دولت کے چند ہاتھوں میں ارتکاز کو روکتا ہے۔ دوسرے وہ جن کا مقصد معاشرے کے مفلوک الحال طبقات کو غربت و افلاس سے نکال کر انہیں معاشرہ میں باعزت مقام دلانا اور معاشرے میں انہیں فعال، متحرک اور تخلیقی کردار ادا کرنے کے قابل بنانا ہے۔ اس کا مقصد ان فرائض و حقوق کا تعین ہے جس کا پابند فرد سماج کو اور سماج فرد کو کرتا ہے یعنی فرد اور سماج کے مابین ایسے تعلقات کا قیام جو انفرادیت اور اجتماعیت دونوں کی خوبیوں کے حامل ہوں۔ فرد نہ تو سماج کو اتنا دبا دے کہ سماج اس کے کسی عمل پر گرفت نہ کر سکے اور اسے سماج کی مجموعی ترقی اور ارتقاء میں بے غرض بنا دے۔ فرد محض اپنی ذات کا تحفظ کرے اور اپنے ذاتی مصالح کی سماج کو بھینٹ چڑھا دے۔ ظاہر ہے اس صورت میں جب سماج پر فرد کا دباؤ ہو تو سماج مفلوج ہو کر نہ صرف خود کو تباہ کر لیتا ہے بلکہ فرد بھی اس فلاکت کی گرفت میں آ جاتا ہے۔ اسلامی اجتماعیت کے نظام میں فرد اور سماج کے درمیان فعال اور تخلیقی رشتہ ہوتا ہے۔ فرد کی تمام تر سرگرمیوں اور کوشش کا ماحصل یہ ہوتا ہے کہ سماج مضبوط اور مستحکم بنیادوں پر استوار ہو۔ اس کے

تمام ادارے فعال ہوں اور سماج اس کی بقاء اور تحفظ کے لیے سرگرم کار رہے۔ اس طرح اسلامی اجتماعیت کا وصف یہ بھی ہے کہ اس میں فرد کو سماج کی بھینٹ نہیں چڑھایا جاتا بلکہ سماج فرد کی انفرادی' ذاتی' وہبی' تخلیقی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے پر اپنی توجہ مرتکز کرتا ہے۔ اسے معاشی تحفظات فراہم کرتا ہے۔ اسے اخلاقی طور پر توانا کرتا ہے۔ اسے سماجی اور معاشرتی طور پر فعال رکھتا ہے۔ نظریاتی طور پر اس میں اعلیٰ نصب العینوں کی آرزو اور جستجو کی لگن پیدا کرتا ہے اور اس کی خودی کو اپنے تکمیل کی طرف محوِ پرواز رکھتا ہے۔ اسلامی سوشل ازم کے جملہ نامور مسلم عمائدین اور مفکرین کا اس سے مقصود یہی ہے۔

2- دوسرے اسلامی سوشل ازم کا لفظ استعمال کرتے ہوئے ان کا منشا عہد جدید میں مسلمانوں کو غربت و افلاس' معاشی پسماندگی' تکنیکی پستی اور اقتصادی تباہ حالی سے نجات دلانے کے لیے اسلام کے اصول ہائے معاش کو ایسے خطوط پر مدون اور استوار کرنا ہے جس کے نتیجے میں پوری دنیا کے مسلمان اپنے نظریے اور عقیدے کے ساتھ پوری دنیا میں آبرومندانہ مقام حاصل کر سکیں۔ اس کا مقصد اسلام کے اقتصادی نظام کی تدوین نو ہے اور ایسی تدوین کرتے وقت لازمی طور پر آج کے مسلمان ماہرین اقتصادیات کو عالمی اقتصادی نظامات کا مطالعہ کرنا ہوگا اور ان تمام نظامات کے اقتصادی تجربات کو اپنے اندر سمونا ہوگا اور اس سلسلے میں مزید تجربے بھی کرنے ہوں گے تاکہ اسلام کا اقتصادی نظام محض تقلیدی بنیادوں پر اور مستعار تجربات پر ہی مبنی نہ ہو بلکہ وہ اپنے معاشی اور اقتصادی تجربات پر اپنی اٹھان رکھتا ہو تاکہ اسلامی معاشرے کی اقتصادی بنیادیں مستحکم ہو سکیں۔ اس وقت پوری دنیا میں ہمیں تین اقتصادی تجربے ملتے ہیں۔ پہلا تجربہ سرمایہ داری نظام کا اقتصادی تجربہ ہے جس کی ایک ڈھیلی ڈھالی اور بدترین شکل ہمارے تمام اسلامی ممالک پر نوآبادیاتی نظام کے زمانے سے چلی آ رہی ہے مگر یہ سرمایہ داری نظام ایک تو اس وجہ سے یہاں ناکام ہو چکا ہے کہ وہ ہمارے مزاج کے خلاف ہماری روایات اور اقتصادی نظریات کے برعکس ہے۔ دوسرے یہ نظام وہ پس منظر نہیں رکھتا جو کہ یورپ میں موجود ہے۔ تیسرے اس اقتصادی نظام نے جو انفرادیت کے نظریہ پر قائم ہے' ناکام ہو کر اپنے منفی ردعمل کے طور پر اشتراکیت یعنی شدید اور کٹر قسم کی اجتماعیت کی صورت میں جلوہ گر ہو کر ثابت کر دیا ہے کہ انتہا پسندانہ انفرادیت ایک ظالمانہ قسم کے اقتصادی نظام کی تشکیل کرتی ہے جس میں کہ دولت چند ہاتھوں میں مرتکز ہو کر اکثریت کو غیر انسانی حالات زیست میں مبتلا کر دیتی ہے۔ اس کے ردعمل کے طور پر ابھرنے والی اجتماعیتی نظام سوشل ازم میں اجتماعیت انسانیت سوز اجتماعیت میں بدل جاتی ہے جو انسان کو ایک مشین یا اقتصادی آلات اور حالات کی پیداوار (Product) تصور کرتی ہے۔ صنعتی عفریت تمام معاشرے پر مسلط ہو جاتا ہے اور سماج اس کی پرستش میں اس قدر باؤلا ہو جاتا ہے کہ ایک پارٹی کی آمریت پرولتاریہ کے نام پر مسلط ہو جاتی ہے۔ اگر آج کے ان دونوں معاشی نظاموں کو دیکھا جائے تو ان کے ان مضرت رساں پہلوؤں کے ساتھ ساتھ مثبت پہلو بھی ہیں۔ مثلاً سرمایہ دارانہ نظام میں فرد کی آزادی' حق ملکیت' آزادی اظہار و اجتماع اور فرد کو اپنے بارے میں کلی طور پر فیصلہ کرنے کی آزادی اور اختیار ہوتا ہے۔ اس کے برعکس سوشل ازم فرد کی آزادی کو کلی طور پر قائم

رکھنے کی بجائے سماج اور معاشرے کے اجتماعی مفاد کو مدنظر رکھنے پر اصرار کرتا ہے۔ بنیادی روح کے اعتبار سے دونوں نظام غلط نہیں' ان میں غلط رجحان اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ رویے انتہا پسندانہ ہو جاتے ہیں اور اعتدال کی راہ چھوڑ دیتے ہیں۔ ان دونوں کی اس طرح امتزاجی صورت پیدا کرنا کہ فرد کو آزادی ہو مگر اتنی نہیں کہ وہ سماج کے مفاد کو ہی مجروح کرنے لگے اور بالآخر جب سماج فرد کی آزادی کی بھینٹ چڑھ جائے گا تو اس سے فرد کی اپنی تباہی بھی لازم ہو جائے گی اور وہ معاشرہ زوال کی لپیٹ میں آجائے گا۔ اس کے برعکس اگر فرد کی آزادی کو سماج کی قربان گاہ پر چڑھا دیا جائے تو اجتماعیت کا یہ عفریت فرد کی صلاحیتوں کو نگل لے گا۔ جب فرد میں تخلیقی عنصر' فعال سوچ اور آزادانہ اپنے بارے میں انتخاب کی صلاحیت ختم ہو جائے گی تو فرد سماج کی طرف کچھ بھی مثبت طور پر پیش نہیں کر سکے گا جس سے بالآخر سماج بھی اور اس کے ادارے بھی ٹوٹ پھوٹ کر مر جائیں گے۔

اگر ہم اسلام کا گہری بصیرت کے ساتھ مطالعہ کریں تو ہم اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ اسلام نہ صرف سیاسی اور معاشرتی سطح پر بلکہ معاشی سطح پر بھی انفرادیت اور اجتماعیت کے دونوں رویوں کے انتہا پسندانہ نقطہ نظر کے برعکس ان کے مابین ایک اعتدال کی راہ پیدا کرتا ہے۔ اسلام انتہا پسندی کو ہر سطح پر ترک کرتا اور اعتدال کو ہر سطح پر قائم کرتا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم اور دوسرے جدید مفکرین اسلام جن میں جمال الدین افغانی' علامہ اقبال' قائداعظم' محمد عبدہ' عبیداللہ سندھی' غلام احمد پرویز' سید ابوالاعلیٰ مودودی' ذوالفقار علی بھٹو' محمد حنیف رامے اور دیگر جو بھی اسلامی سوشل ازم کی بات کرتے ہیں اگر ان کی گہرائی میں اتر کر دیکھا جائے تو اس بات کا یقین کرنا پڑتا ہے کہ وہ نہایت نیک نیتی کے ساتھ اسلامی سوشل ازم کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور ان کے اس لفظ کا مفہوم ان کی تحریرات میں اسلامی اجتماعیت کے نظام کی جدید معاشی رویوں کے مطالعہ کے بعد افراط و تفریط اور ابتذال سے بچتے ہوئے تدوین ہے جو کہ اسلام کے اقتصادی نظام کی کلیات اور جزئیات ایسے خطوط پر مرتب کریں کہ اسلام کی روح بھی مجروح نہ ہو اور عہد جدید میں مسلمانوں کو مضبوط اقتصادی بنیادیں فراہم کر سکے جس پر وہ اپنی تعمیر جدید کر سکیں۔ اس کے برعکس مسٹر اے۔ کے۔ بروہی' اے۔ کے۔ سومار' سید مودودی' خورشید احمد' جسٹس ایس۔ اے رحمٰن اور دیگر ایسے لوگ جو اسلامی سوشل ازم کی مخالفت کرتے ہیں' ان کا مقصد اسلام کے عدل اجتماعی کو جدید معاشی تجربات کے تحت مدون کرنے کی مخالفت کرنا نہیں بلکہ ان کا اسلامی سوشل ازم کی اصطلاح کے استعمال سے انکار کا مقصد اس اجتہادی غلطی کی طرف اشارہ کرنا ہے جو اسلامی اجتماعیت کو اسلامی سوشل ازم کے لیبل سے اسلام میں بدعات کے نئے راستے کھول دینے کا سبب بن سکتی ہے۔ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے غلام احمد پرویز لکھتا ہے:

> ''جہاں تک اس اصطلاح (اسلامک سوشل ازم) کا تعلق ہے' ہمارا خیال یہی ہے کہ ہمیں اس قسم کی اصطلاحات کو اپنے ہاں استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ ہر نظام کی اپنی اصطلاح ہوتی

ہے۔ وہ معاشی نظام جو مارکس کے فلسفہ حیات پر متفرع ہے' اس لیے اسلامی سوشل ازم اجتماع ضدین ہے۔''(114)

ایک ایسا شخص جو اسلام پر یقین رکھتا ہے یا اس کے نظام کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے یا اسلام کے سماجی' اقتصادی اور فکری نظام کی تدوین کرنا چاہتا ہے' اس کا فرض ہے کہ وہ اسلام کو مختلف حوالوں اور مختلف نظاموں کے حوالہ سے شکست خوردانہ انداز سے نہ دیکھے بلکہ وہ اسلام کی اصل فطرت اور ماہیت کو سمجھنے کی کوشش کرے۔ اس کے نظریہ کی باریکیوں اور اسلام کی دعوت کو ہر طرف سے ہٹا کر خالصتاً سمجھنے کی کوشش کرے اور اس دعوت کے اندر اتر کر اس کو خود میں جذب کر کے اس کی حقانیت کو منکشف کرے تاکہ اسے مختلف حوالوں سے قبول کرے' ان کی روشنی میں اسلام کی تدوین کرے۔ استاد سید قطب شہیدؒ اپنی کتاب ''اسلام کا نظام عدل'' میں اس موضوع پر لکھتے ہیں کہ:

> ''اسلامی محقق کا کام یہ نہیں کہ جب اسلام میں نظام حکومت کی گفتگو کرے تو کسی جدید یا قدیم نظام سے مماثلت یا اتفاق کے پہلو تلاش کرے کیونکہ یہ موافقت اور مماثلت نہ صرف یہ کہ سطحی اور جزئی ہوتی ہے اور بنیادی فکر و فلسفہ میں نہیں بلکہ جزئیات میں اتفاقی توارد کا نتیجہ ہوتی ہے۔''(115)

وہ مزید کہتا ہے کہ

> ''ان کے لیے صحیح طریقہ صرف یہ ہے کہ اپنے دین کی بنیادوں کو پیش کریں اور اس بات پر پختہ یقین کے ساتھ پیش کریں کہ یہ بنیادیں اپنی جگہ پر خود ہی مکمل ہیں' خواہ یہ دوسرے تمام نظاموں کے مخالف پڑیں یا موافق۔''(116)

اسلام کو نئے تجربات سے جہاں تک ہم آہنگ کرنے کا مطلب ہے تو اس کے لیے اسلام کے ساتھ کسی اور نظریے کی پیوندکاری کی ضرورت نہیں' اس لیے کہ خود اسلام میں وسعت پذیری (Expansion) پائی جاتی ہے۔ اسلام مسیحیت یا دوسرے ازموں (سوشل ازم میں بھی وسعت پذیری نہیں کیونکہ وسعت پذیری کی ہر کوشش وہاں ترمیم پسندی کی گالی سے نوازی جاتی ہے) کی نسبت زیادہ ترقی پسندانہ رجحانات رکھتا ہے۔ اسلام میں قانون سازی کے لیے قرآن' حدیث' اجماع صحابہ' قیاس' اجماع امت اور اجتہاد کے اصول دیئے گئے ہیں۔ ان پر نظر رکھنے والا ہر شخص یہ جان سکتا ہے کہ اسلام میں وسعت پذیری قائم اور جاری رہتی ہے۔ جمود اور ٹھہراؤ کی اسلام میں کہیں بھی گنجائش نہیں۔ ہر دور کے تقاضے فروعی تغیرات لا سکتے ہیں۔ اسلامی اصول کی فلاسفی کے مطابق نئے عہد اور نئے دور کے تقاضوں کے مطابق ہر دور میں اسلامی سماج کی ترقی پسندانہ تشکیل کی راہیں اسلام نے ہمیشہ کھلی رکھی ہیں۔ (117)

اسلام کا اقتصادی نظام اشتراکیت اور دیگر ازموں پر اس لحاظ سے فوقیت رکھتا ہے کہ وہ جبر کے ذریعے اپنا نفوذ نہیں کرتا۔ وہ مسابقت' جدل' منافرت' اور کشمکش کی راہ اختیار نہیں کرتا۔ اس کے برعکس اسلام میں محبت' رفاقت' ہمدردی اور گرے

ہوئے طبقات کو ساتھ لے کر چلنے اور انہیں معاشرے کا فعال رکن بنانے کی کوشش سرمایہ دار یا اہل ثروت اور ریاست پر ایک ایسا فرض ہے جس کی ادائیگی کے بغیر نہ اہل ثروت فلاح پا سکتا ہے اور نہ ریاست ہی مثالی قرار پا سکتی ہے۔ اسلام اہل ثروت اور محروموں کے مابین نفرت پیدا نہیں کرتا بلکہ انہیں ایک دوسرے کے قریب لاتا ہے اور ان کے مابین تعلقات کا رشتہ استوار کرتا ہے۔ اہل ثروت کو اسلام اخلاقی دباؤ کے تحت متحرک کرتا ہے کہ وہ اپنے سے نچلے لوگوں کی مدد کو خود پہنچیں۔

اسلامی سوشل ازم کی اصطلاح نو آبادیاتی نظام کے تحت ہمارے تشکیل پانے والے غلامانہ ذہن کی ایجاد کردہ ہے۔ اس کی نفسیاتی بنیاد یہ ہے کہ وہ مثالیت پسندی کی دلدل میں دھنسے ہوئے ہوتے ہیں۔ انہیں اپنی موجودہ سماجی حالت پر گھن آتی ہے۔ وہ ترقی' ارتقاء اور اپنی قوم کے لیے بھی بہتر مستقبل کے آرزومند ہوتے ہیں۔ جب وہ ماضی میں دیکھتے ہیں تو انہیں اپنا ایک شاندار ماضی دکھائی دیتا ہے۔ وہ اس کو لوٹانے کی امنگ رکھتے ہیں۔ لوگوں کو اس کی تصویر دکھانا چاہتے ہیں مگر عملی زندگی میں اس کی کوئی ٹھوس مثال موجود نہیں ہوتی چنانچہ وہ جہاں کہیں کچھ تنظیم' کچھ مادی حاصلات اور اخلاقی معیار دیکھتے ہیں۔ اس نظام کی محض وہ بات جو کہ بڑی بری طرح ان سے مخالف اور متضاد ہو' اس کو ترک کر کے یا اس سے جرأت کر کے بلا تامل اس پر اسلامی ہونے کا فتویٰ لگا دیتے ہیں(118) اور وہ اس کے پس پردہ اس محرک' اس نظریہ اور اس خیال کو نہیں دیکھتے جس پر کہ وہ سماج تعمیر ہوا ہے اور اس نظریہ نے جو وہاں قباحتیں پیدا کی ہیں۔ آج ہماری یہی کیفیت ہے کہ ہم کبھی مغربی جمہوریت' مغربی تمدن کو اور کبھی روسی تہذیب کو اور کبھی امریکی کلچر کو' کبھی چینی نظام کو اسلامی کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ صرف اسلام قبول کر لیں تو وہ مسلمان ہو جائیں گے اور وہاں خلافت قائم ہو جائے گی۔ یہاں اسلام سے ہماری مراد محض عبادت اور وحدت خدا' رسالت' روز جزا و سزا کا اقرار باللسان ہوتی ہے۔ حالانکہ خواہ وہ اسلامی سماج ہو خواہ غیر اسلامی جو بھی ایک فعال' مستعد' مخلص اور بے لوث قیادت پیدا کرے گا' وہ اس کے ذریعے تنظیم پا کر لازمی طور پر مساوی ترقی کرے گا مگر دیکھنا تو یہ ہے کہ یہ ترقی کیا منزل پاتی ہے۔ کیا مغربی تہذیب کی طرح عالمگیر پیمانے پر نو آبادیاتی ظلم کا باعث بنتی ہے یا ہٹلر کی طرح عالمگیر جنگ کا پیش خیمہ بنتی ہے یا روسی سامراج کی صورت میں نئی عسکری سامراجیت کو جنم دیتی ہے۔ تہذیبی ثمرات جو اسلام کا نظام پیدا کرتا ہے' وہ اس کے نظریہ اور عقیدہ کے تحت پانے والی ترقی کا خاصہ ہیں۔ نراج' انارکی' عالمگیر پیمانے پر تہذیب کی تباہی ان مادہ پرست نظریوں کی ترقی کا خاصہ ہے' لٰہذا یہ نو آبادیاتی ذہنیت ختم ہونی چاہیے کہ جہاں کچھ ترقی دیکھی اس پہ کھینچ تان کر اسلام کو منڈھنا شروع کر دیا کیونکہ جیسا کہ سید قطب شہید کہتا ہے کہ اس طرح کی کوشش مثبت معنی نہیں رکھتی بلکہ درحقیقت یہ ہماری ذہنی شکست خوردگی کی علامت ہے۔

> ''بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام اور کسی دوسرے نئے یا پرانے نظام کے درمیان کوئی رشتہ ثابت کر کے وہ اسلام کے حق میں کوئی بڑی قوی سند فراہم کر دیتے ہیں۔ یہ کوشش دراصل داخل میں مغربی نظاموں کے سامنے احساس شکست کی غماز ہے۔ ان نظاموں سے مشابہت ہو

جانے کی وجہ سے اسلام کی عزت میں ذرہ برابر بھی اضافہ نہیں ہوتا اور ایسا نہ ہو سکنے کی شکل میں اسے کوئی نقصان پہنچتا ہے۔ اسلام انسانیت کے لیے نظام کامل کا نمونہ پیش کرتا ہے جس کی نظیر آپ کو کسی دوسرے نظام میں جس سے یہ دنیا اسلام سے پہلے یا اس کے بعد متعارف ہوئی ہو نہیں مل سکتی۔" (119)

اس سے ماسوا یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اسلام خود ایک مکمل نظام ہے جو کہ زمانے کے تقاضوں کو پورا کرنے یا ہر عہد کے وقتی مطالبات کو پورے کرنے کے لیے اجتہاد کے اصول کی صورت میں اپنے اندر خود حرکت پذیری کی قوت رکھتا ہے لہٰذا اس میں کسی کی تقلید کرنے یا اس سے مشابہت پیدا کر کے خود کو برتر ثابت کرنے کی خواہش نہیں پائی جاتی۔

"اسلام نے کبھی بھی کسی دوسرے نظام کی تقلید کرنے یا اس سے اپنی مشابہت جتلانے کی کوشش نہیں کی۔ اس کے برعکس اس نے ایک علیحدہ اور اچھوتی راہ اختیار کی ہے اور انسانیت کی تمام مشکلات کے حل کے لیے ایک مکمل علاج پیش کیا۔" (120)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کو بھی اس امر کا احساس ہے اور اس احساس کا اظہار انہوں نے یوں کیا ہے کہ

"بعض اسلامی سوشل ازم کی مرکب اصطلاح استعمال نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک فقط لفظ اسلام ایک جامع مفہوم ہے اور سوشل ازم اس کے اندر مضمر ہے۔" (121)

یعنی سوشل ازم جس کو وہ اجتماعیت اور فروعی معاشی فلاح کے مفہوم تک محدود سمجھتا ہے، کی روح کو وہ خود اسلام میں موجود قرار دیتا ہے اور اسلامی سوشل ازم کو وہ محض سلوگن ازم قرار دیتا ہے۔

"مسلمان بھی اس کے مدعی ہیں کہ اسلام ایک صحیح اور خالص قسم کی سوشل ازم ہے لیکن ان کے ہاں یہ لفظ شرمندہ معنی نہیں ہوتا۔ ہر شخص جو دینی یا سیاسی رہبری کا آرزومند ہے وہ عوام کو ہم خیال بنانے اور ان کے جذبات کو اپنے اغراض کے لیے ابھارنے کے لیے یہی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔" (122)

سلوگن ازم کے اس رجحان کے بارے میں نعیم صدیقی لکھتے ہیں کہ:

"ہمارا یہ سلوگن ازم سوشل ازم اور اسلامی سوشل ازم کے علاوہ طرح طرح کے "ازموں" سے غذا حاصل کرتا اور عکس لیتا رہتا ہے۔ یہ ہماری خالص من بھاتی چیز ہے اور ہماری زندگی میں پھیلی ہوئی ہے جبھی ہم سلوگن کے ذریعے بڑے بڑے معرکہ کو سر کرنا چاہتے ہیں لیکن ہماری کوتاہ کاری کا عالم یہ ہے کہ خود اپنے ہاں، اپنے نظریہ اور تخیل کے مطابق کوئی نیا سلوگن وضع کر کے بھی دنیا کے سامنے رکھنے کے قابل نہیں۔" (123)

اسلام کو دراصل سلوگن ازم کی ضرورت نہیں۔ اگر مسلمانوں میں اسلام کو ایک متحرک دین بنانے کی ضرورت کا احساس زندہ ہے اور وہ اپنے مسائل سے بھی آگاہ ہیں اور عالمی سطح پر گذشتہ چند صدیوں سے جو تجربات ہو رہے ہیں، وہ بھی ان

کی نگاہ میں ہیں تو ان کا کام تو ان سے مرعوبیت ہے اور نہ ان سے مکمل طور پر صرف نظر کرنا ہے بلکہ ان کا کام اسلام کی مختلف نظامات سے ترکیب پیدا کرنے کی بجائے عصر حاضر میں مختلف انسانوں کے گروہ نے انفرادی طور پر یا اجتماعی طور پر جو تجربات کیے ہیں' ان سے استفادہ کرتے ہوئے اسلام کے اصول حرکت اجتہاد سے کام لے کر بغیر کسی شکست خوردگی کے احساس کے اور بغیر کسی ہچکچاہٹ کے اسلام کے پورے لٹریچر اور اس کے نظام اور اس کے مزاج کو اور مسلمانوں کی موجودہ صورتحال کو مدنظر رکھتے ہوئے نئے معاشی' سیاسی' اخلاقی' قانونی' عمرانی اور اجتماعی نظام کی تدوین نو ہے۔ سید قطب کے خیال میں

''اسلامی محقق کا کام یہ نہیں کہ جب اسلام میں نظام حکومت کی گفتگو کرے تو کسی جدید یا قدیم نظام سے مماثلت یا اتفاق کے پہلو تلاش کرے کیونکہ موافقت اور مماثلت نہ صرف یہ کہ سطحی اور جزئی ہوتی ہے اور بنیادی فکر و فلسفہ میں نہیں بلکہ جزئیات میں اتفاقی توارد کا نتیجہ ہوتی ہے۔''(124)

چنانچہ

''ان کے لیے (مسلمان' محققین) صحیح طریقہ صرف یہ ہے کہ اپنے دین کی بنیادوں کو پیش کریں اور اس بات پر پختہ یقین کے ساتھ پیش کریں کہ یہ بنیادیں اپنی جگہ پر خود ہی مکمل ہیں' خواہ وہ دوسرے تمام نظاموں کے مخالف پڑیں یا موافق۔''(125)

تمام وہ مسلمان جنہوں نے اسلامی سوشل ازم کی بات کی ہے' ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی سوشل ازم کا لفظ محض ایک اجتہادی غلطی کی بنیاد پر استعمال کیا ہے اور وہ اس لفظ میں چھپے ہوئے ان خطرات اور مضمرات کو اس وقت محسوس نہ کر سکے کہ بعد میں ان کی اس اجتہادی غلطی کو ڈھال بنا کر اسلام کی اقتصادیات اور خود اسلامی معتقدات کا حلیہ بگاڑا جائے گا۔ جیسا کہ بعد میں ہوا کہ اسلامی سوشل ازم کے بعد کے پُرجوش مبلغین نے اسلام اور سوشل ازم کو ایک ہی ترازو کے پلڑے میں رکھ دیا اور کہا کہ خدا + اشتراکیت = اسلامی سوشل ازم(126) اور اسے اقبال کے ساتھ منسوب کر دیا۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ ابن حزم' جمال الدین افغانی' علامہ اقبال' قائداعظم' راغب احسن' خلیفہ عبدالحکیم اور دیگر جن بھی علماء نے اسلام اور سوشل ازم کی ترکیب قائم کی ہے تو ان کا مقصد محض منصوبہ بندی اور فرد یا اجیر یا معاشرے کے پسے ہوئے طبقات کی دونوں میں خیر خواہی کے جذبہ اور رجحان کی موجودگی کی بنا پر کہا ہے۔ اس سے ماسوا وہ سب اسلام اور سوشل ازم کو ہر میدان میں متضاد تصور کرتے تھے۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال جنہیں کہ اسلامی سوشل ازم کا سب سے بڑا مؤید بنا کر پیش کیا جاتا ہے' کے الفاظ ہی ملاحظہ ہوں۔

''سوشل ازم کے معترف ہر جگہ روحانیت کے' مذہب کے مخالف ہیں اور اس کو افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ افیون کا اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔

روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے سیاسی مفہوم کا جو روحانیت میرے نزدیک مفضب ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے۔ اس کی تردید میں نے جابجا کی ہے۔ باقی رہا سوشل ازم سو اسلام خود ایک قسم کا سوشل ازم (اجتماعیت) ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔"(127)

ذیل میں ہم مختلف زعماء اور عمائدین اسلام کی تحریرات کی روشنی میں اپنے متذکرہ بالا دونوں دعوؤں کی تصدیق کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کا اسلامی سوشل ازم سے مراد اور مقصد ایک تو اسلامی اجتماعیات کی تدوین تھا اور دوسرے وہ مغرب کے علمی، سائنسی، مادی، ذہنی اور دیگر حاصلات کی روشنی میں اسلامی نظام کی ایسی تدوین چاہتے رہے ہیں جو انہیں یعنی مسلمانوں کو عہد حاضر کے نہ صرف تقاضے پورے کرنے کے اہل بنائے بلکہ انہیں ایک مستعد اور فعال قوت بنائے تاکہ وہ پوری دنیا کی امامت اور قیادت کی منصبی پر سرفراز ہوسکیں۔ البتہ ایسا کرتے ہوئے وہ کہیں کہیں اسلامی تصور عدل واحسان سے ہٹ کر اعتدال کی راہ چھوڑ کر کبھی کبھی ابتذال کی طرف چلے گئے ہیں۔ ان کا ایک دقیق مطالعہ اس فاحش غلطی سے بچنے کے لیے آج کے دور میں ایک مسلم مفکر کی رہنمائی کر سکتا ہے اور اس سلسلہ میں سب سے بہترین مثال خلیفہ عبدالحکیم کی ہے جنہوں نے اسلامی سوشل ازم کی اصطلاح بیان کی مگر انہوں نے اس اسلامی سوشل ازم کی اصطلاح کو خالصتاً اسلامی اجتماعیت کے مفہوم اور معنی میں لیا ہے۔ اس سے ان کی قطعی طور پر مراد وہ سوشل ازم نہیں جس کا خمیر مارکس اور اینگلز کے نظریات اور افکارات سے اٹھتا ہے۔

علامہ رحمت اللہ طارق ابن حزم کے معاشی نظریہ کے بارے میں لکھتے ہوئے کہتا ہے کہ

"امام ابن حزم کا خیال ہے کہ سرمایہ دار طبقے کو چاہیے کہ وہ مملکت کے عام افراد کی ضروریات کارضاکارانہ نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ اپنا فرض سمجھ کر خیال رکھیں۔ واما القیام باالمجهود ففرض و دین ولیس بصدقة، لیکن اگر دولت کے پرستار اس قومی فریضے سے گریز کریں تو حکومت کا فرض ہے کہ جبری قانون کے ذریعے دولت کے ارتکاز کا خاتمہ کر کے لوگوں کی بنیادی ضروریات کی تکمیل کرے۔"(128)

ایک اور اقتباس ملاحظہ ہو:

"امام ابن حزم فرد کی بنیادی ضرورتوں کے تعین کے بعد اپنے مؤقف کی تائید میں ذیل کی آیات سے استدلال فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ وات ذالقربیٰ حقه والمسکین (26:17) والجارذی القربیٰ والجار الجنب والصاحب بالجنب و ابن السبیل وما ملکت ایمانکم۔ (36:4) اور رشتہ داروں محتاجوں اور مسافروں کو ان کا حق ادا کر دو۔ اسی طرح رشتہ دار، ہمسایوں، اجنبی ہمسایوں، پاس بیٹھنے والوں، پڑوسیوں اور جو لوگ تمہارے ماتحت

ہوں ٗ ان سب کے ساتھ بھی احسان کرو۔"(129)

مولانا مناظر احسن گیلانی ابن حزم کے بارے میں لکھتے ہیں کہ علامہ ابن حزم نے لکھا ہے کہ

"فان قتل فعلیه القود وان قتل المانع فالی العنه الله لانه منع حقه۔ اب اگر ضرورت منداس لڑائی میں قتل ہو جائے تو قتل کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا اور اگر ضرورت کی چیز دینے سے انکار کرنے والا مارا جائے تو اس کا ٹھکانہ خدا کی لعنت ہے اور اب اسی مسئلے پر قیاس کر کے انہوں نے آخر میں اپنا فیصلہ درج کیا ہے۔ غرباء کے حقوق خواہ زائد از زکوٰۃ ہی کیوں نہ ہوں ٗ اگر اغنیاء اور سرمایہ داران کے ادا کرنے سے گریز کر رہے ہوں تو ان کا فتویٰ ہے کہ هو طائفة باغية امراء اور سرمایہ داروں کا یہ طبقہ باغی قرار پائے گا اور طائفہ باغیہ قرار دینے کے بعد حافظ نے قرآن کی یہ آیت: فان بغت احد اهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتّٰی تفی الی امر الله۔ (9:49) پس مسلمانوں کا ایک طبقہ اگر دوسرے طبقے کے مقابلے میں زیادتی و بغاوت کی راہ اختیار کرے تو بغاوت کرنے والوں سے لڑو یہاں تک کہ بات خدا کے حکم تک لوٹ جائے۔"(130)

ابن حزم کے فلسفہ انقلاب پر لکھتے ہوئے مناظر احسن گیلانی اس کی بحث کو ان الفاظ میں سمیٹتے ہیں کہ:

"بحث کا حاصل یہی ہوا کہ زکوٰۃ کے بعد بھی غرباء کی معاشی ضرورتوں کو تکمیل کے لیے سرمایہ داروں کی زائد از ضرورت بچی ہوئی دولت سے اس حد تک لینے کی اجازت حافظ ابن حزم کے مسلک کی رو سے اسلام دیتا ہے کہ ایک پیسہ بھی زائد از ضرورت دولت کا امراء کے پاس باقی نہ رہے تو اس کی پروانہ کی جائے گی۔ یہ اسلامی حکومت کا فرض ہے کہ غرباء کے حقوق امراء سے بزور حاصل کر کے غرباء تک پہنچا دے۔ اس راہ میں جنگ و قتال کی بھی ضرورت پیش آ جائے تو مسلمان اور اسلامی حکومت کو اس سے احتراز نہ کرنا چاہیے۔"(131)

اسلامی سوشل ازم کی اصطلاح استعمال کرنے والے یا اسلام میں سوشل ازم کی تلاش کے شائق دانشور علامہ ابن حزم کی تحریرات کو خصوصی اہمیت دیتے ہیں اور انہیں کارل مارکس سے قبل سوشل ازم کا بانی اور حامی ثابت کرتے ہیں۔ حالانکہ متذکرہ چاروں اقتباسات سے اور خود ابن حزم کی تحریروں سے محض ایک ہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ اسلامی ریاست کے فرائض میں اس فرض کو اہم قرار دیتے ہیں کہ وہ ریاست کے غرباء اور محتاج لوگوں کو معاشی تنگدستی اور فاقہ سے بچانے کے لیے اگر ضروری سمجھے تو زکوٰۃ سے بھی بڑھ کر ان سے فالتو دولت لے سکتی ہے۔ اس میں دو پہلو اہم ہیں۔ پہلے تو یہ کہ محض فالتو دولت پر ہی اسلامی حکومت قبضہ کر سکتی ہے مگر فالتو دولت کی حدود کیا ہیں؟ یہ مسئلہ کوئی کم متنازعہ فیہ نہیں ٗ دوسرے یہ کہیں بھی مذکور نہیں ہوا کہ نجی ملکیت کی ابن حزم کے فلسفہ میں کہیں گنجائش نہیں اور وہ اس کو ختم کرنے کے خلاف

تھے۔ابن حزم کی تحریر سے محض یہ بات ہی ثابت ہوتی ہے کہ اسلامی ریاست معیشت میں عدل اور احسان کو نافذ کرنے کی ذمہ دار ہے اور وہ محض بھوک کی وجہ سے کسی کو مرنے نہ دینے کی ذمہ دار ہے اور ارتکاز دولت کو روکنا اس کا فرض ہے۔اس کے لیے اسلامی ریاست پر لازم ہے کہ وہ ایسی منصوبہ بندی کرے کہ لوگوں میں تقسیم دولت درست طور پر ہو سکے۔دوسرے ابن حزم کے تمام تر فلسفہ سے محض سوشل ازم کے اس پہلو ہی کی حمایت کی جا سکتی ہے کہ اسلام میں دولت کی عادلانہ تقسیم کا حکم ہے مگر سوشل ازم کی عمارت دیگر جن ستونوں پر کھڑی ہے' ابن حزم کی ایک بھی تحریر ان کو سہارا نہیں دیتی۔محض معاشی عدل کی خواہش رکھنے کی بنا پر ابن حزم پر سوشل ازم کا ٹھپہ لگانا ناانصافی کے سوا کچھ نہیں۔ابن حزم کے نظریہ سے محض اسلام کے اقتصادی نظام یا اسلامی اقتصادی اجتماعیت کے بارے میں اسلامی ریاست کی ذمہ دارانہ حیثیت ہی متشخص ہوتی ہے۔ موجودہ سوشل ازم کی حمایت نظر نہیں آتی۔ پروفیسر محمد سرور نے ''شاہ ولی اللہ اور اشتراکیت'' کے عنوان سے اپنے ایک مضمون میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس سے بھی محض جو بات مترشح ہوتی ہے' وہ یہی کہ شاہ ولی اللہ بھی مسلمانوں کے زوال کا سبب محض معیشت کو نہ سمجھتے تھے البتہ وہ معیشت کے بارے میں مسلمانوں کی بربادی اور تباہی کا ذمہ دار جاگیردارانہ صورتحال کو ضرور سمجھتے تھے مگر وہ اخلاق وفکر کو بنیادی اہمیت دیتے تھے اور شاہ ولی اللہ اس بات کے متمنی تھے کہ مسلمان جہاں اخلاقی' سماجی' سیاسی' مذہبی اور نظریاتی طور پر توانا اور مستحکم ہوں وہاں وہ اپنی معیشت کو بھی مضبوط بنیادوں پر استوار کر کے ہی آج کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔ حکیم آزاد شیرازی ''کیا شاہ ولی اللہ بھی کمیونسٹ تھے؟'' کے عنوان سے لکھتے ہوئے محض جس بات پر زور دیتا ہے' وہ بھی معیشت کے بارے میں شاہ صاحب کا نقطہ نظر ہے۔مثلاً وہ ''حجۃ اللہ البالغہ'' جلد اول باب اقامت سے یہ اقتباس نقل کرتا ہے۔

> ''ایک ایسی قوم فرض کرو جس پر ملوکیت نہ ہو' شاہانہ شان وشوکت اور عیش پرستی کے لوازمات سے محفوظ ہو' ہر شخص اقتصادی طور پر آزاد ہو اور ٹیکس کے بوجھ سے اس کی کمر دوہری نہ ہوتی ہو۔ ایسی قوم ہی کو یہ فراغت میسر ہوگی کہ وہ دین وملت کا کام انجام دے سکے' اخلاقی اور روحانی ترقی حاصل کر سکے لیکن اگر اس قوم کی گردن پر ملوکیت' شاہ پرستی اور سرمائے کا بھوت سوار ہو جائے تو اس کے ہوش وحواس گم ہو جائیں گے اور وہ انسانی شرف جو عظمت سے گر کر چوپاؤں کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو جائے گی جن کو رات دن پیٹ کا فکر رہتا ہے اور پھر بھی جہنم بھر نہیں پاتا۔''(133)

ان اقتباسات سے بھی ہمارا استدلال یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ کا مقصد محض اس کے سوا کچھ نہیں کہ اسلام معاشرے [میں] معاشی انارکی پسند نہیں کرتا اور وہ خود ایک ایسا منضبط معاشی نظام یا اسلامی اجتماعیت کو منضبط کرتا ہے جو کسی بھی فرد کے [معا]شی حقوق سے اغماض نہیں برتتی اور ہر فرد کو اسلامی ریاست معاشی تحفظ فراہم کرتی ہے۔شاہ صاحب بھی اپنے ان [اقت]باسات کے حوالے سے اسلامی اجتماعیت کو ہی پیش کرتے ہیں اور اس کے خطوط وہ قرآن وسنت اور مذہب سے لاتے

ہیں جبکہ مارکس معیشت کے ڈھانچہ سے مذہب کا لاتعلق ہونا پیش کرتا ہے۔ اگر ان دونوں نقطہ ہائے نظر کا مطالعہ کیا جائے تو ان میں بُعد المشرقین نظر آئے گا۔ اسی طرح جمال الدین افغانی کو اسلامی سوشل ازم کا بانی یا علمبردار کہا جاتا ہے حالانکہ وہ بھی قرآن کی بنیاد پر منضبط محض معاشی نظام تک ہی اپنے اسلامی سوشل ازم کو محدود رکھتے ہیں۔ معاشی حدود سے بھرے وہ سوشل ازم کو چھوتے تک نہیں؛ چنانچہ اُن کا تصور سوشل ازم بہت ہی محدود ہے۔

> ''اسے اس سوشل ازم کی ایک مثال سمجھنا چاہیے جو عربوں میں اسلام سے بھی پہلے موجود تھی؛ مال کو نجی ملکیت قرار دیتے ہوئے بھی اس کا جائز استعمال ہوتا ہے اور اس میں دوسروں کو شریک کیا جاتا تھا۔ قرآن طاقتوروں، سپہ گروں کو نہ صرف تعلیم بلکہ حکم دیتا ہے کہ کمزوروں کے حقوق کی حفاظت کریں، یہاں تک کہ جو لوگ جہاد میں شریک نہیں ہو سکتے، انہیں بھی مال غنیمت میں حصہ دیا جائے۔ قرآنی قوانین اشتراک کے معاملے میں کس قدر منصفانہ ہیں۔''(134)

جمال الدین افغانی نے اگرچہ اسلامی سوشل ازم کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس اصطلاح کے بارے میں ہم بعد میں لکھیں گے مگر اُن کے سوشل ازم کے تصور سے بھی محض اسلامی اجتماعیت کے معاشی پہلو پر اس کا زور دینا مقصود دکھائی دیتا ہے اور اسے اشتراکیت سے دور کی بھی نسبت نہیں۔ اس طرح حضرت ابوذر غفاریؓ کو بھی سوشل ازم کا علمبردار کہا جاتا ہے مگر جمال الدین افغانی نے حضرت ابوذر غفاریؓ کے جس فعل کو سوشل ازم کے حق میں استدلال کے طور پر پیش کیا ہے، وہ بھی محض یہ ہے کہ:

> ''حضرت ابوذرؓ نے خلیفہ اور ان کے اعمال کو یہی مشورہ دیا کہ وہ مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کریں اور یوں منتقمانہ جذبات سے تحریک پانے والے (ایک سوشلسٹ) فرقے کے قیام کو آواز نہ دیں۔ انہوں نے قرآن کے مطابق چلنے اور اسے ابوبکرؓ اور عمرؓ کے انداز میں نافذ کرنے کی تلقین کی تھی۔''(135)

حضرت عمرؓ کے عام طور پر اس قول کو اسلامی سوشل ازم کی بنیاد قرار دیا جاتا ہے کہ

> ''مجھے پہلے ہی اس امر کا اندازہ ہوتا جو بعد کو ہوا تو میں سب سے پہلے سرمایہ داروں کی زائد دولت چھین کر نادار مہاجروں میں تقسیم کر دیتا۔''(136)

ان دونوں اصحاب رسولؐ کے رویوں سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ ان کا تمام تر تعلق اسلامی اجتماعیت کے معاشی پہلو سے تھا جس کے تحت یہ اصحابؓ معاشرے میں نادار لوگوں کی معاشی محافظت کے لیے اہل دولت لوگوں سے ان کے فالتو مال سے غرباء کا حق لینا چاہتے تھے تاکہ معاشرے میں کسی کو معاشی محرومی کا احساس نہ ہو اور وہ معاشرے کے فعال رکن بننے میں دقت محسوس نہ کریں ورنہ ان کو اس سوشل ازم سے دور کی بھی نسبت نہیں جو کہ یورپی صنعتی سماج میں انیسویں/بیسویں صدی میں تشکیل پایا۔ اسلام کے تصور معاشی عدل اور احسان کے ڈانڈے اس سوشل ازم سے ملانے کا

فعل بیسویں صدی کے سوشل ازم سے عدم آ گاہی پر دلالت کرتا ہے یا پھر اسلام کے بارے میں بے عملی کا ثبوت ہے اور اس سے بھی بڑھ کر نو آبادیاتی نظام کے زیر اثر ذہنوں میں راسخ ہونے والی اس شکست خوردگی کی چغلی کھاتا ہے جس نے ہمیں اسلام کو توڑ مروڑ کر اور قرآن کی تاویل و تشریح کے ذریعے مغربی تہذیب کے مناقب و محاسن کا حامل خود کو بنانے اور ہونے کے فریب میں مبتلا کر رکھا ہے۔

اسلامی سوشل ازم کے الفاظ حضرت علامہ اقبال اور قائد اعظم محمد علی جناح نے اپنی تحریرات میں چند ایک جگہ استعمال کیے ہیں۔ ان سے بھی اس غلط فہمی کو پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ بھی سوشل ازم اور اسلام کی ترکیب چاہتے تھے۔ حالانکہ یہ بھی سراسر غلط ہے کیونکہ انہوں نے بھی اسلامی سوشل ازم کا لفظ اسلامی اجتماعیت کے معنوں میں ہی استعمال کیا تھا۔ پروفیسر عزیز احمد اپنے مضمون میں سوشل ازم اور علامہ اقبال کے مابین اختلاف کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

> ''کارل مارکس سے ان کے اختلافات دو ہیں۔ ایک تو وہ بحیثیت فلسفہ مادی جدلیت کو رد کرتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ تاریخ کے معاشی تطبیق کے بعض اصولوں سے انہیں اتفاق نہیں۔''(137)

خواجہ غلام السیدین کے نام خط میں اقبال لکھتا ہے:

> ''سوشل ازم کے معترف ہر جگہ روحانیت کے مذہب کے مخالف ہیں اور اس کو افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ افیون کا اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔''(138)

علامہ اقبال کے بارے میں پروفیسر عزیز کے اور خود اُن کے اپنے ان دونوں اقتباسات سے یہ واضح طور پر مترشح ہوتا ہے کہ وہ اسلامی سوشل ازم کے تصور کا حامی نہیں ہو سکتا جبکہ وہ سوشل ازم کا نہایت مخالف تھا۔ سوشل ازم جیسا کہ ہم پیشتر ازیں کہہ چکے ہیں ایک مکمل مذہب اور دین ہے اور اس کے تمام شعبے معیشت سے لے کر اخلاق و معاشرت تک اس کے نظریہ سے وابستہ ہیں اور وہ علیحدہ حیثیت میں اپنا وجود نہیں رکھتے۔ سوشل ازم کے کسی تجربہ سے فائدہ اٹھانا اور بات ہے اور اس کے کسی جزو کو کسی اور نظام اور ڈھانچہ میں فٹ کرنا اور بات۔ پہلی صورت میں اس کے نتائج مثبت ہو سکتے ہیں اور دوسری صورت میں سوائے افتراق وانتشار کے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ سوشل ازم کی تمام تر عمارت تاریخ انسانی کی مساوی تعبیر اور مادی جدلیت پر اور معاشی مارکسی تصور کے تاریخ پر اطلاق پر استوار ہے۔ اگر اقبال اسے ہی تسلیم نہ کرتے تو پھر بھی وہ سوشل ازم کے ممدوح ہیں تو محض اس کے معاشی پہلو کا اور اس کا مقصد اس کے سوا کچھ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ اقبال مسلمانوں کو اسلام کے معاشی نظام کی تدوین کے لیے سوشل ازم کے تجربات سے کچھ استفادہ کرنے کی طرف راغب کرتے ہیں اور اس سے اسلامی سوشل ازم کا وہ تصور باطل ہو جاتا ہے جس میں سوشل ازم اور اسلام کی ترکیب بنائی جاتی ہے۔ اس کے برعکس اسلامی سوشل ازم سے محض یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبال اشتراکی تجربات کے پیش نظر اسلامی اجتماعیت کی تدوین چاہتے تھے۔ اس کے

لیے مندرجہ ذیل اقتباسات ملاحظہ ہوں۔ خلیفہ عبدالحکیم "فکر اقبال" میں "اقبال اور اشتراکیت" کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

"معاشی سطح پر وہ کارل مارکس کی اشتمالیت کے بنیادی تصورات کو قریب قریب پوری طرح مانتے ہیں۔"(139)

قائد اعظم کے نام ایک خط میں اقبال نے لکھا:

"روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان محسوس کرنے لگا ہے کہ گذشتہ دو سو سال میں وہ نیچے ہی نیچے گرتا جا رہا ہے۔ عام طور پر وہ سمجھتا ہے کہ اس کے افلاس کا باعث ہندوؤں کی سودخوری یا سرمایہ داری ہے۔ جواہر لعل (نہرو) کی لادین سوشل ازم سے توقع نہیں کہ مسلمانوں کے لیے کوئی خاص کشش رکھے۔ سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے افلاس کے مسئلے کے حل کا کیا امکان ہے۔ خوش بختی سے اسلامی قانون کے نفاذ اور جدید افکار کے تحت اس کے مزید پھیلاؤ میں اس مسئلہ کا حل موجود ہے۔"(140)

علامہ اقبال کا یہ کہنا کہ

"جہاں تک اسلام کا تعلق ہے' اشتراکی جمہوریت کی کسی ایسی صورت کو قبول کرنا جو اسلام کے قانونی اصولوں سے ہم آہنگ ہے کوئی انقلاب نہ ہوگا بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی جانب لوٹنے کے مترادف ہوگا۔"(141)

اس سے مراد محض اس کے سوا کچھ نہیں کہ اسلام کے قانونی اصولوں سے اشتراکیت کا کیا ہوا معاشی تجربہ ہم آہنگ کرنا دراصل اسلامی قانون کے نفاذ اور جدید افکار کے تحت اس کے مزید پھیلاؤ میں اس مسئلے کا حل موجود ہے(142) جو کہ مسلمانوں کو عالمگیر پیمانے پر مضطرب کیے ہوئے ہے۔ علامہ اقبال نے اشتراکیت کے معاشی تجربے کو بھی من وعن قبول کرنے کی کبھی بات نہیں کی بلکہ اسے بھی اسلامی اجتماعیت کے اصولوں کے تابع رکھنے اور اس سے اخذ وقبول تک خود کو قائل رکھا۔ یہی بات اس اقتباس سے مترشح ہے کہ آج کے عہد کا انسان جس صورتحال میں رہ رہا ہے' اس کا تقاضا ہے کہ وہ آنکھیں کھول کر رکھے اور اپنے گردوپیش کے تجربہ سے اپنی ضرورت کے تحت اخذ وقبول کرے۔ اشتراکیت بھی مسلمانوں کے علاقوں سے قریب تر ایک تجربہ ہو رہا ہے' اسے بھی مسلمانوں کو دیکھنا چاہیے۔

"اسلامی دنیا کے آس پاس اشتراکیت کی صورت میں جو نیا تجربہ کیا جا رہا ہے اس سے اسلام کا مقدر اور اس کی اصل روح کے بارے میں ہماری آنکھیں کھل جانی چاہئیں۔"(143)

وہ تجربہ اولین سطح پر یہ ہے کہ

"جہاں تک ملوکیت' نو آبادیاتی استعمار' سرمایہ داری اور جاگیرداری کے بتوں کو پاش پاش

کرنے کا تعلق ہے' اقبال نے سوشل ازم کو دل کھول کر سراہا ہے۔''(144)

یعنی یہ کہ سوشل ازم نے مغربی جمہوریت' تہذیب' نظام جاگیرداری' نوآبادیاتی استعمار کے بت کو توڑا اور یہ بت عہد حاضر میں مسلمانوں کو بھی اپنی بقاء کے لیے توڑنا تھا۔ سوشل ازم سے اقبال کی دلچسپی کی یہ سب سے بڑی وجہ نفسیاتی تھی۔ اس کے جو نفسیاتی محرکات اقبال کے سوشل ازم کی طرف رغبت کے تھے' وہ یہ ہیں کہ

1- ملوکیت کا خاتمہ (سوشل ازم نے سرمایہ داروں کی ملوکیت اور یورپی شہنشاہیت کو ختم کیا مگر خود ایک ظالم و جابر اور اندھی آمریت کے چنگل میں پھنس کر رہ گیا۔)

2- بے رحم سرمایہ داری (سوشل ازم نے یورپی سرمایہ داری کو اس کی انتہا تک پہنچا دیا۔ چند لوگوں کی سماج میں سرمایہ داری ریاستی سرمایہ داری میں تبدیل ہوگئی۔)

3- سامراجیت و استعماریت (اشتراکیت نے مغربی سامراجیت کی ہر ہر قدم پر مخالفت کی مگر ہنگری' مغربی جرمنی' چیکوسلواکیہ اور بلغاریہ میں خود سامراج کا کردار ادا کیا۔ دیکھیے ہمایوں ادیب کی کتاب ''نیا سامراج'')

4- نسلی تعصبات۔ اشتراکیت نے جس عالمگیریت کی بنیاد رکھی' بعد میں وہ محض اشتراکیت پرستی تک محدود ہوگئی۔

5- سیکولرازم۔ مسیحیت کی ناکامی کا ثابت ہونا اور کلمہ طیبہ کے پہلے حصہ لا الہ کا ثابت ہونا۔ علامہ اقبال کا خیال تھا کہ اب اسلام کو محمد رسول اللہ ﷺ کی گواہی دینی ہے جو اشتراکیت کی اگلی منزل ہے۔(145)

6- اشتراکیت کا آئیڈیالوجی ہونا اور نظریاتی بنیادوں پر دور جدید میں کسی ریاست کی تشکیل اور کامیابی کو ممکن کر کے دکھانا۔

7- پسماندہ طبقات۔ برتر طبقوں کے ظلم اور استحصال سے زیردست طبقوں کو تحفظ دینا مگر یہ تحفظ جس صورت میں منظر عام پر آیا' وہ یہ ہے کہ معاشی تحفظ کے نام پر فرد دشمنی کا رویہ انتہا کو پہنچ گیا۔

مگر یہ تحفظ جس صورت میں منظر عام پر آیا وہ یہ ہے کہ معاشی تحفظ کے نام پر فرد دشمنی کا رویہ انتہا کو پہنچ گیا مگر چونکہ اقبال 1938ء میں فوت ہوگئے' لہٰذا وہ اس انقلاب کے نتائج نہ دیکھ سکے مگر اپنی عمر کے آخری دور میں اُن کی رائے سوشل ازم کے حق میں بہتر نہیں رہ گئی تھی۔ چنانچہ 1937ء میں خواجہ غلام السیدین کے نام خط میں وہ اس سے برأت کا اظہار کرنے میں زیادہ رجحان غالب رکھتے تھے اور وہ مسلمانوں کی معیشت کا حل اسلامی قانون کے نفاذ کے ذریعے ہی کرنے کے حامی تھے۔ چنانچہ وہ قائداعظم کے نام اپنے ایک خط میں کہتے ہیں کہ:

''سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے افلاس کے مسئلے کے حل کا کیا امکان ہے۔ خوش بختی سے اسلامی قانون کے نفاذ اور جدید افکار کے تحت اس کے مزید پھیلاؤ میں اس مسئلہ کا حل موجود ہے۔''(146)

ایک دوسرے خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں:

''جواہر لال نہرو کی دہری اشتراکیت مسلمانوں میں چنداں مقبول نہ ہوگی اس لیے سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت وافلاس کے مسئلے کو کیونکر حل کیا جائے۔ لیگ کے پورے مستقبل کا دارومدار اس مسئلے کے متعلق لیگ کے لائحہ عمل پر ہے۔ اگر لیگ اس قسم کی توقعات نہ بندھا سکی تو مجھے یقین ہے کہ مسلم عوام پہلے کی طرح اس سے بے رخ رہیں گے۔ خوش قسمتی سے اس مسئلے کا حل قانون اسلام کے نفاذ میں اور جدید تصورات کی روشنی میں اس قانون کی نشو ونما میں موجود ہے۔''(147)

اور اُن کے نزدیک اس کی واحد صورت

''قانون اسلام کے دیرینہ اور محتاط مطالعے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر یہ اصول قانون اچھی طرح سمجھا جائے اور دیانت سے سمجھا جائے تو ہر شخص کو کم از کم اس کی روزی کا حق آسانی سے پہنچ سکے گا۔''(148)

اور اس مسئلہ کا حل اس کے پاس یہ تھا کہ برصغیر کے مسلمانوں کو ہندوؤں کے ساتھ متحدہ ریاست بنانے کی بجائے علیحدہ ایک ریاست کی تشکیل کرنی چاہیے جس میں کہ وہ بقول اُن کے ''قانون اسلام'' کو ''جدید تصورات کی روشنی'' میں نافذ کریں اور اس ''قانون کی نشو ونما میں'' مسلمانوں کے معاشی مسئلہ کا حل موجود ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ

''کئی سالوں سے میرا سچا اعتقاد یہی ہے اور اب بھی میں اس کو مسلمانوں کے لیے روٹی مہیا کرنے کا واحد ذریعہ سمجھتا ہوں اور ہندوستان میں امن کے حصول کا بھی اس کے سوا کوئی اور ذریعہ نہیں۔ اگر یہ صورت (ہندوستان کی تقسیم) ہندوستان میں ناممکن رہی تو پھر خانہ جنگی کے سوا کوئی اور صورت نہیں اور سچ پوچھیے تو ہندو مسلم فساد کی صورت میں خانہ جنگی کچھ عرصے سے جاری ہے۔''(149)

علامہ اقبال کے ہاں بھی سوشل ازم کا محض معاشی پہلو تھا اور قائداعظم محمد علی جناح کے ہاں بھی اسلامی سوشل ازم کا لفظ ان ہی معنوں میں مستعمل ہوا ہے۔ قائداعظم نے 26 مارچ 1948ء کو چٹاگانگ میں تقریر کرتے ہوئے کہا:

''پاکستان کی بنیاد معاشرتی انصاف اور اسلامی سوشل ازم پر رکھی جائے گی جو انسانی مساوات اور اخوت پر زور دیتے ہیں۔''(150)

قائداعظم نے سٹیٹ بینک آف پاکستان کی افتتاحی تقریب میں یکم جولائی 1948ء کو تقریر کرتے ہوئے کہا:

''مغرب کے معاشی نظام نے انسانیت کے لیے لاینحل مسائل پیدا کر دیئے ہیں اور اکثر لوگوں کی یہ رائے ہے کہ مغرب کو اس تباہی سے جو ساری دنیا کے سر پر مغرب ہی کی وجہ سے منڈلا رہی ہے' کوئی معجزہ ہی بچا سکتا ہے۔ مغربی معاشی نظام انسانوں کے مابین انصاف کرنے اور بین الاقوامی میدان میں آویزش اور چپقلش دور کرنے میں ناکام رہا ہے بلکہ گذشتہ نصف صدی میں برپا

ہونے والی دو عظیم جنگوں کی ذمہ داری سراسر مغرب پر عائد ہوتی ہے۔ مغربی دنیا صنعتی قابلیت اور مشینوں کی دولت کے زبردست فوائد رکھنے کے باوجود انسانی تاریخ کے بدترین باطنی بحران میں مبتلا ہے۔ اگر ہم نے مغرب کا معاشی تصور اور نظام اختیار کیا تو عوام کی پُرسکون خوشحالی حاصل کرنے کے اپنے نصب العین میں ہمیں کوئی مدد نہ ملے گی۔ ہمیں اپنی تقدیر اپنے منفرد اور مخصوص انداز میں بنانی پڑے گی اور دنیا کے سامنے ایک ایسا مثالی نظام پیش کرنا پڑے گا جو انسانی مساوات اور معاشرتی انصاف کے سچے اسلامی تصورات پر قائم ہو۔ ایسا نظام پیش کر کے گویا ہم مسلمانوں کی حیثیت میں اپنا فرض انجام دیں گے۔ انسانیت کو سچے اور صحیح امن کا پیغام دیں گے کہ صرف ایسا امن ہی انسانیت کو جنگ کی ہولناکیوں سے بچا سکتا ہے۔ صرف ایسا امن ہی انسانیت کی خوشی اور خوشحالی کا امین و محافظ ہو سکتا ہے۔"(151)

سوشل ازم کے بارے میں قائداعظم کا قول فیصل ملاحظہ ہو جس کے بعد قائداعظم کے بارے میں اسلامی سوشل ازم کے حامی ہونے کے مدعی دانشوروں کو سوچنا چاہیے کہ وہ سوشل ازم اور اسلام کی ترکیب کیونکر قائم کر سکتے تھے جبکہ اُن کا سوشل ازم کے بارے میں تصور یہ تھا کہ:

"اشتراکیت' بالشویت یا اسی قسم کے دیگر سیاسی اور معاشی مسالک درحقیقت اسلام اور اس کے نظام سیاست کی غیر مکمل اور بھونڈی سی نقلیں ہیں۔ ان میں اسلامی نظام کے اجزاء کا سا ربط اور تناسب نہیں پایا جاتا۔"(152)

قائداعظم محمد علی جناح مرحوم کا اسلامی سوشل ازم' سوشل ازم اور اسلام کی ترکیب پر مبنی نہیں بلکہ جیسا کہ ان کی متذکرہ تقریر میں بیان ہوا ہے وہ مغرب کے معاشی تصور اور نظام کو عوام کی پُرسکون خوشحالی کے منافی تصور کرتے ہیں اور اس بات کے مدعی ہیں کہ "ہمیں اپنی تقدیر اپنے منفرد اور مخصوص انداز میں بنانی پڑے گی اور دنیا کے سامنے ایک ایسا مثالی نظام پیش کرنا ہے جو انسانی مساوات اور معاشرتی انصاف کے سچے اسلامی تصورات پر قائم ہو۔" چنانچہ اُن کا اسلامی سوشل ازم بھی اسلامی اجتماعیت کے معاشی پہلو سے ہی متعلق ہے۔

پروفیسر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اسلامی سوشل ازم کا نام اپنی کئی تحریرات میں پیش کیا ہے مگر اُن کا اسلامی سوشل ازم پر سب سے اہم مضمون وہ ہے جو انہوں نے اپنی کتاب "اسلام اور سوشل ازم" میں رقم کیا ہے۔ ہمارا ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے "تصور اسلامی سوشل ازم" کے بارے میں بھی نقطۂ نظر یہ ہے کہ سوشل ازم سے ان کی مراد بھی محض اسلام کے معاشی پہلو کو اجاگر کرنا ہی ہے اور ان کی فکر کا محور بھی اسلامی اجتماعیت کے معاشی رخ پر زور دینا ہے۔ حکیم صاحب کے نزدیک:

"سوشل ازم عام طور پر دولت کی غیر منصفانہ تقسیم اور کنز المال سے وقوع پذیر ہونے والی عدم

مساوات کو دور کرنے کا علاج سمجھی جاتی ہے۔"(154)

اب اور اقتباس ملاحظہ ہو:

"سوشل ازم املاک کی تعلقات کی نوعیت میں ایک ترقی پذیر یا بنیادی تبدیلی کا متقاضی ہے اور اس میں کم و بیش اہم ذرائع پیداوار کی عوامی ملکیت کا رجحان پایا جاتا ہے۔"(155)

اس طرح

"سوشل ازم کا مقصد ایک منصوبہ بند معیشت ہے اور کل معیشت کی اس وقت تک منصوبہ بندی نہیں ہو سکتی جب تک پیداوار کو نجی نہیں بلکہ اجتماعی مفادات کے لحاظ سے منضبط نہ کیا جائے۔"(156)

مزید یہ کہ:

"کمیونسٹ سوشل ازم کا مقصد ایک غیر طبقاتی معاشرے کا قیام اور آجر و آجیر' مالک و مزدور یا جیسا کہ آج کل کہا جاتا ہے' مالدار و تہی دست کے امتیاز کو ختم کر دینا ہے۔"(157)

جیسا کہ متذکرہ اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے خلیفہ حکیم سوشل ازم کے مابعد الطبیعیاتی' نظریاتی اور فکری پہلوؤں سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے اور انہیں اپنانے پر ان کا اصرار قطعاً نہیں اور نہ وہ انہیں عین اسلام ثابت کرتے ہیں جیسا کہ بعد کے اسلامی سوشل ازم کے حامی مثلاً فقیر بخش بگٹی وغیرہ کرتے ہیں(158) بلکہ وہ سوشل ازم کا تصور ایک "اجتماعی اور منصوبہ بند معیشت" کے طور پر کرتے ہیں اور اس روایت میں وہ جمال الدین افغانی' ابن حزم' شاہ ولی اللہ' علامہ اقبال اور قائداعظم سے وابستہ ہیں کیونکہ یہ تمام تجدد پسند مسلم مفکرین سوشل ازم کو اس کے مادی اور جدلی نظریہ سے کاٹ کر محض ایک ایسا نظام تصور کرتے ہیں جس کا مقصد غیر منصفانہ دولت کی تقسیم اور کنز المال سے وقوع پذیر ہونے والی عدم مساوات کو دور کرنے کا علاج سمجھی جاتی ہے اور جو سوشل ازم کو ایک اجتماعی اور منصوبہ بند معیشت تک محدود سمجھتے ہیں حالانکہ سوشل ازم کو اس کے سیاق و سباق سے کاٹ کر کبھی بھی سمجھا نہیں جا سکتا۔ محض انسانی مساوات پر اعتماد اور اصرار اور دولت کی منصفانہ تقسیم کو سوشل ازم قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ یہ اس کے فلسفہ و فکر کا محض ایک معاشرتی اور معاشی پہلو ہے اور اسی طرح دولت کی منصفانہ تقسیم' عدل اور عدم مساوات کو دور کرنا' اسلام کا ایک جزوی معاشرتی اور معاشی پہلو ہے۔ جو شخص دو نظاموں کے محض کسی ایک پہلو کے ایک جیسا ہونے کی بنا پر ان کے ایک ہونے کا فتویٰ صادر کرتا ہے اور اس سوشل ازم کی اسلام کے ساتھ ترکیب بناتا ہے' اس کے بارے میں محض یہی کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک شدید طرح کی اجتہادی غلطی کر رہا ہے کیونکہ اسلام اور سوشل ازم کا نظریہ حیات' نظریہ کائنات غرض ہر شے ایک دوسرے سے قطعی طور پر مختلف ہے۔ جمال الدین افغانی' علامہ اقبال' قائداعظم اور حکیم صاحب جب یہ کہتے ہیں کہ اسلام بھی ایک طرح کا سوشل ازم ہے تو ان کا کہنا صرف اس قدر ہے کہ اسلام میں بھی معاشی سطح پر سوشل ازم کی صفات پائی جاتی ہیں اور ہمیں سوشل ازم کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ضرورت ان

صفات کو نمایاں کرنے کی ہے جو آج کے عہد کا ایسا تقاضا ہیں کہ جسے سوشل ازم کی نسبت اسلام بہتر طور پر پورا کر سکتا ہے اور وہ صفات اسلام اور سوشل ازم کی مندرجہ ذیل ہیں جن میں ایک عامی کو بھی اسلام اور سوشل ازم میں موافقت نظر آ سکتی ہے مگر اسلام اور سوشل ازم میں یہ موافقت خارجی ہے' داخلی نہیں۔ داخلی طور پر یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

## خارجی موافقت

1- اسلام اور سوشل ازم دونوں کا نظریاتی ہونا اور دونوں کا تحریکی مزاج۔

2- نسلیت' علاقائیت وغیرہ کے تعصبات سے بالاتر ہو کر عالمگیریت کی طرف رجحان۔

3- انسانی مساوات پر یقین۔

4- دونوں کا اپنے پیروکاروں کو متحرک کرنے کی صلاحیت رکھنا۔

5- معاشی طور پر پسماندہ طبقات کا تحفظ کرنا۔

6- معاشی منصوبہ بندی۔

7- اجتماعیت

مگر وہ ان کے مابین واقع بُعد المشرقین کو بھول جاتے ہیں جس کی طرف ہم یہاں اشارہ کرتے ہیں مثلاً

## داخلی اختلافات

1- اسلام توحید خدا پر ایمان رکھتا ہے جبکہ سوشل ازم اس کا منکر ہے۔

2- اسلام زندگی کا روحانی تصور رکھتا ہے جبکہ سوشل ازم مادی۔

3- اسلام کا بنیادی نقطہ نظر اخلاقی ہے اور وہ ہر انسانی فعل کو اسی کی بنیاد پر رکھتا ہے جبکہ سوشل ازم اخلاق کو مخصوص طبقاتی حالات کی پیداوار قرار دیتا ہے۔ وہ اسلام کی طرح کسی مستقل اخلاقی قدر کا قائل نہیں۔

4- اسلام مذہب کو تسلیم کرتا ہے جبکہ اشتراکیت مذہب ہونے کے باوجود مذہب کو افیون قرار دیتا ہے۔

5- اسلام اجتماعیت کے پہلو بہ پہلو فرد کی انفرادیت کو تسلیم کرتا ہے اور تمام نظام اجتماعیت کو فرد کی شخصیت کی تعمیر میں کام لاتا ہے جبکہ سوشل ازم فرد کو سماج کی پیداوار قرار دے کر اسے سماج(159) اور عملی طور پر ریاست کا جزو قرار دے کر اس کی شخصیت کے تمام محاسن اور صفات کو اس کی تعمیر میں لگا دینے کا مطالبہ کرتا ہے اور فرد کی کردار کشی کرتا ہے۔

6- اسلام فرد کی اصلاح اور تربیت کر کے اسے معاشرہ کی اصلاح کا مؤثر ذریعہ بناتا ہے اور سوشل ازم' جبری اور خون ریز انقلاب کی راہ اختیار کرتا ہے۔

7۔اسلام اجتماعی زندگی کے لیے ریاست اور قانون کے اداروں کے قیام کو ناگزیر تصور کرتا ہے جبکہ سوشل ازم ریاست اور قانون کو آلہ جبر قرار دے کر ان کے نظری طور پر ختم کرنے کا قائل ہے اور عملی طور پر وہ خود ان دونوں ہتھیاروں کو آلات جبر کے طور پر استعمال میں لاتا ہے۔

8۔اسلام معاشرتی دائروں میں خاندانی نظام عفت و عصمت کی پاسبانی' انسانی مساوات' اخوت' محبت' تعاون باہمی کا داعی ہے جبکہ سوشل ازم خاندانی نظام کو انفرادی ملکیت کا شاخسانہ قرار دیتا ہے اور عفت عصمت وغیرہ کے تصورات کو جاگیرداری اور سرمایہ داری نظام کا شاخسانہ قرار دیتا ہے جس کے ذریعے وہ عورت کو انسان سے شے میں تبدیل کر دیتے ہیں۔

9۔اسلام معیشت میں انفرادی ملکیت کا قائل ہے اور محض وہاں اجتماعی ملکیت کو عمل میں لاتا ہے جہاں انفرادی ملکیت اجتماعی معاشرے کی فلاح کو ضرر پہنچانے کا باعث ہو جبکہ اشتراکیت مکمل طور پر انفرادی ملکیت کے خاتمہ کی قائل ہے۔

10۔سیاسی سطح پر اسلام مشاورت اور اسلامی جمہوریت کا قائل ہے جبکہ سوشل ازم پرولتاریہ کی پارٹی کی آمریت کا قائل ہے۔

متذکرہ مباحث کی روشنی میں اشتراکیت جو کہ خود ایک بے خدا مادی مذہب ہے' اس کی ترکیب باخدا روحانی مذہب سے ممکن نہیں جبکہ سوشل ازم جمود کا شکار' اندھی تقلید پرستی اور شخصیت پرستی اور عقیدہ پرستی کا مرقع ہے اور اس میں ارتقاء اور نشوونما کا ہر دروازہ ترمیم پسندی کی گالی کا تالہ لگا کر بند کر دیا گیا ہے۔اس کے برعکس اسلام میں روشن خیالی' خدا پرستی' ارتقاء' اجتہاد' قیاس اور اجماع کے ذریعے ترقی پذیری اور حرکت پذیری موجود ہے اور جو ہر دور میں انسانوں کی رہنمائی کا منصب ہر دوسرے نظام سے بہتر طور پر سرانجام دے سکتا ہے۔چنانچہ روشن خیال مسلمان مفکرین جنہوں نے اسلام اور سوشل ازم کو کبھی بھی ایک نہیں سمجھا اور اسلامی سوشل ازم کو ہمیشہ اسلامی اجتماعیت کے مفہوم تک محدود رکھا اور آج کی اس اسلامی دنیا کو اس تصور کے ذریعے اس بات کی طرف متوجہ کیا کہ وہ سوشل ازم کے تجربہ سے استفادہ کریں اور آج کے دور میں ایک نظریاتی ریاست کے قیام کو غیر ممکن تصور نہ کریں اور اسلام کے معاشی اصولوں کو اس ریاست میں بروئے کار لا کر مسلمانوں کی معاش کے مسائل حل کر کے انہیں انسانیت کی امامت کے قابل دوبارہ بنائیں تو ان کا مقصد عصر حاضر میں سوشل ازم کے تجربہ کے تین پہلوؤں کی طرف اشارہ کرنے سے تھا۔

1۔معاشی وسائل کی منصوبہ بندی۔اسلام کی طرح سوشل ازم بھی معاشی وسائل کی منصوبہ بندی کرتا ہے اور وہ بھی فرد اور سماج کے مابین توازن قائم کرنے کا قائل ہے۔اسلام انفرادی ملکیت کا حق انسانوں کو دیتا ہے مگر اسلام انفرادیت ملکیت پر اس جگہ حد لگا دیتا ہے جہاں وہ انفرادی ملکیت پورے سماج کے لیے زہر قاتل کا کام کر رہی ہو۔مکمل انفرادی ملکیت کے خاتمہ کا تجربہ خود روس میں ناکام ہو چکا ہے کیونکہ اس سے انسانوں میں کام کا "تحریکی جذبہ" (Incentive) مر جاتا ہے۔اب روس میں بھی محدود انفرادی ملکیت کی اجازت دی گئی ہے۔[160] اسلام فرد کی

تخلیقی قوتوں کے ذریعے ریاست یا سماج کو مستحکم بنانے کا کام لیتا ہے اور سماج فرد کی تعمیر شخصیت اور اس کی انفرادی تخلیقی صلاحیتوں کو فروغ دینے کے اسباب اور حالات فراہم کرنے کا منصب ادا کرتا ہے۔ اسلامی ریاست میں انفرادی سطح پر بھی اور اجتماعی سطح پر بھی زکوٰۃ معاشرے کے پسماندہ طبقات کے لیے باعث تحفظ بنتی ہے اور اس کے علاوہ بھی اسلامی ریاست اس امر کی ذمہ دار ہے کہ وہ اپنی حدود میں کسی فرد کو معاشی، سماجی، اخلاقی، سیاسی، تعلیمی اور طبی تحفظ سے محروم نہ رہنے دے۔ ہر شخص کو اسلامی ریاست میں روزگار اور دیگر حقوق کا قانونی حق حاصل ہے۔ اس لیے کہ اگر اسلام فرد کو زندگی کی ہر سطح پر تحفظ فراہم نہیں کرتا کو اسلام کو یہ حق حاصل نہیں رہتا کہ وہ فرد پر اپنی تعزیراتی حدود عائد کرے اور دیگر مطالبات منوا سکے۔ اسلام چوری کی سزا ہاتھ کاٹ دیتا ہے لیکن یہ سزا محض اسی صورت میں نافذ العمل ہوگی جبکہ اسلام ایسے معاشی حالات پیدا کرے کہ ایک فرد کو بھوک مٹانے کے لیے اور اپنی جائز بنیادی ضروریات پوری کرنے کے اسباب مہیا ہوں ورنہ یہ سزا نہ دی جا سکے گی۔ حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں قحط پڑا تو حضرت عمرؓ نے خود یہ سزا ساقط کر دی تھی۔ اسلام چند ہاتھوں میں ارتکاز کو روکنے کے ہر عمل کی حمایت کرتا ہے اور ہر طرح کے جاگیرداری، سرمایہ داری نظام کی مخالفت کرتا ہے اور سماج کی تمام دولت کو وہ معاشرے کے تمام طبقات کا حق گردانتا ہے۔

2- دوسرا پہلو آج کے عہد میں ریاست کا نظریاتی ہونا ہے۔ مغربی استعمار پرستوں نے اسلام کے خلاف ایک محاذ یہ قائم کر رکھا ہے کہ اسلام ایک نظریاتی ریاست قائم کرنا چاہتا ہے جو کہ ایک تھیوکریسی (161) ہوتی ہے۔ آج کے سائنسی دور میں ایک تھیوکریسی کی کوئی گنجائش نہیں۔ اشتراکیت نے عہد جدید میں جو ریاست قائم کی، وہ ان معنوں میں تو شاید تھیوکریسی ہو کہ اس میں مذہب اشتراکیت کے ماہرین یا ٹیکنوکریٹ یا دوسرے الفاظ میں اشتراکیت کے اندھے مقلد یا اشتراکی پروہت مارکسی پادری حکومت پر حاوی ہوتے ہیں اور ان کی رائے حتمی، قطعی اور بدیہی ہوتی ہے مگر وہ ایسا کسی مابعد الطبیعیات ہستی کے اختیار سے نہیں کرتے بلکہ ایک ارضی ہستی کے ذریعے کرتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ مارکس کو بھی مابعد الطبیعیاتی ہستی کا اشتراکیت مقام دے چکی ہے اور اس کی اندھی تقلید کو اپنایا جا رہا ہے مگر ان تمام نقائص کے باوجود اشتراکیت نے عہد حاضر میں سیکولرازم کے خلاف اور غیر نظریاتی ریاست کے مخالف ایک نظریاتی ریاست قائم کر کے مسلمانوں کے اس مؤقف کو تقویت دی کہ آج کے عہد میں جسے کہ ایک سائنس پرستی کا عہد کہا جاتا ہے اور جس میں تمام مابعد الطبیعیاتی افکار سے انکار کیا گیا ہے، میں بھی ایک نظریاتی بنیادوں پر کامیاب، مستعد ریاست قائم کی جا سکتی ہے اور یہ ریاست سیکولرازم کی ریاست سے زیادہ تیز، متحرک اور نتائج میں ارفع ہوگی۔

3- تیسرا پہلو یہ ہے کہ مغربی دنیا کی اٹھان نسل پرستی کے خول میں محصور ہے۔ یورپی اقوام میں معاشی اور تکنیکی ترقی، اس کے درمیان مسابقت کے نتیجے میں عالمگیر جنگوں کی ہولناک تباہی تمام تر مغربی نسل پرستی کا تحفہ ہے۔ (162) اشتراکیت نے مغرب میں نسل پرستی کے اس خول کو توڑ کر پہلی بار انسانی مساوات کی بنا پر عالمگیر بنیادوں پر انسانی سماج کی

اساس رکھی۔ تمام انسانوں کو مساوات کے رشتے میں پرو دیا اور تمام طرح کے انسانوں کے مابین امتیازات کو آلہ استحصال اور نظام ظلم پر محمول کیا اور اس نظام ظلم کے خاتمہ کے لیے مزدوروں کو قوت متحرکہ کے طور پر استعمال کیا۔ اشتراکیت نے اقوام کی جنگ، محاربت اور منافرت کو نظریوں کی محاربت میں تبدیل کر دیا۔ یہ اشتراکیت کا مغربیت کے منہ پر ایسا طمانچہ ہے کہ مغربیت صدیوں اس کی کسک محسوس کرتی رہے گی اور مغربی تہذیب اپنے موجودہ زوال کو پہنچنے کے بعد جب دوبارہ متشکل ہوگی تو اس کی عظمت کا انحصار نسل پرستی کی بجائے نظریہ پرستی پر ہوگا۔ دنیا کی تاریخ گواہ ہے کہ عالم انسانیت کو سب سے قبل رنگ و نسل علاقہ و زبان کے تعصبات سے نجات کس نے دلائی اور کس نے سب سے قبل دنیا میں عالمگیر نظریاتی بنیادوں پر انسانی سماج اور ریاست کی تشکیل کی۔

اسلام کا جس شخص نے بھی بنظر غائر مطالعہ کیا ہے، وہ ان تینوں پہلوؤں میں اشتراکیت پر اسلام کی برتری اور فوقیت کو دیکھ سکتا ہے اور اس برتری کی بنا پر نہ کہ ماضی پرستی کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ دور جدید میں ایک اسلامی ریاست متشکل ہو سکتی ہے اور چونکہ وہ ریاست روحانی اور اخلاقی عالمگیر قدر کی حامل ہوگی اور وہ جزوی فلاح (اشتراکیت میں معاشی اور مغربی جمہوریت میں سیاسی) کی حامل نہ ہوگی بلکہ وہ کلی طور پر انسانی مساوات کے تصور پر اپنی اساس رکھے گی اور اس کے سامنے مدعا محض مادی وسائل میں مساوات اور مادی وسائل کا حصول ہی نہ ہوگا بلکہ اس سے ماسوا وہ اعلیٰ روحانی مقاصد کے حصول کے لیے بھی انسانوں کو انفرادی اور اجتماعی طور پر تیار کرے گی؛ لہٰذا وہ ایک صداقت پر مبنی پُرمسرت سماج تخلیق کرنے میں مغربی جمہوریت یا سرمایہ داریت اور اشتراکی آمریت سے کہیں زیادہ کامیاب ہوگی۔

چنانچہ دور حاضر میں اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ کوئی قوم صدق دل کے ساتھ ناقابل شکست ایمان اور عزم اور اعتماد کے ساتھ اسلام کی دعوت کو قبول کرے اور ایک ایسا پُرمسرت سماج تخلیق کرے جس کی انسانوں کو آرزو رہی ہے اور جو اسلام کا مدعا و مقصود ہے۔ لارڈ رسل جب یہ کہتا ہے کہ

> ''انفرادی اور سماجی دونوں لحاظ سے میں نے ایک بصیرت کی جستجو میں زندگی بسر کی ہے۔ انفرادی طور پر یہ کہ ہر اس شے کا تحفظ کیا جائے جو نفیس، حسین اور شفیق ہے۔ سماجی لحاظ سے یہ کہ ایک ایسا سماج تخلیق کیا جائے جس میں انسان کی آزادانہ نشوونما ممکن ہو اور جس میں نفرت، حسد اور حرص ختم ہو جائے۔
> مجھے ان عقائد پر یقین تھا اور دنیا اپنی تمام ہولناکیوں کے باوجود مجھے ان سے برگشتہ نہیں کر سکی۔''(163)

تو وہ تمام فلسفہ، علم، روایات اور تعصبات کے پردے اتار کر انسان کی فطرت سلیم کی اس دبی ہوئی آرزو کی پکار بن جاتا ہے جسے مادیت اور تہذیب حاضر کے الجھے اور پژمردہ ذہن نے کچل رکھا ہے۔ یہ صرف ایک آرزو نہیں بلکہ یہ پوری بیسویں صدی کے انسانوں کا المیہ ہے کہ وہ ایسے پُرمسرت سماج کی تخلیق نہیں کر سکے۔ اس لیے کہ مغربی فکر کا پنڈولم ہمیشہ انتہاؤں کو چھوتا رہا ہے، اعتدال کی راہ پر وہ کبھی نہیں آ سکا۔ اسلام چونکہ انسانی فطرت کے تقاضوں سے خود کو ہم آہنگ

قرار دیتا ہے' لٰہذا وہ انسانی فطرت کو انتہاؤں میں بھٹکنے نہیں دیتا۔ وہ انسانوں کو اعتدال کی راہ دکھاتا اور ان کی اس امر میں رہنمائی کا منصب ادا کرتا ہے کہ وہ کس طرح الوہی ہدایت سے انفرادیت اور اجتماعیت کے مابین ایک پُر مسرت سماج کی تخلیق کے لیے اعتدالی راہ نکال سکتے ہیں۔ جہاں فرد اپنی تمام تر صلاحیتیں سماج کو خوبصورت' حسین' شفیق اور نفیس بنانے میں صرف کرتا ہے اور سماج فرد کی وہبی' باطنی اور اندرونی صلاحیتوں کو تخلیقی بنا کر اسے شعور ذات خود' شعور دیگرے اور شعور ذات حق کی اعلیٰ اور ارفع منازل سے شاد کام کر کے اس کی شخصیت کا نہ صرف کہ ان حوالوں سے تشخص قائم کرتا ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر اس کی شخصیت کی تکمیل کے اسباب بھی پیدا کرتا ہے۔ یہ وہ بصیرت ہے جو کہ آج کی دنیا کے مسائل کے حل اور بین الفرد اور بین الاجتماع (سماج) تعلق قائم کرنے کے لیے بروئے کار لانے کی ضرورت ہے اور یہ بصیرت جو نظام' دین اور مذہب عطا کر سکتا ہے' وہ محمد رسول اللہ کا لایا ہوا دین اسلام ہے اور اسی دین کو اپنا کر وہ خواب حقیقت کا روپ دھار رکھتا ہے جو ڈاکٹر پروفیسر خلیفہ حکیم نے دیکھا تھا کہ:

"ابھی دنیا کو ایک ایسی قوم کا انتظار ہے جو ایک کامل اسلامی زندگی کا نمونہ پیش کر سکے۔"(164)

یقیناً صرف ایسی قوم ہی ایک مثالی سماج کی تشکیل کی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہو گی اور وہ امن کی بھوکی دنیا کو سلامتی کے نور سے بھر سکے گی۔

---

## حواشی:

(1) بگٹی' فقیر بخش "تاریخ کی مادی تعبیر" ماہنامہ نصرت۔ اکتوبر 1966ء اسلامی سوشل ازم نمبر۔ البیان لاہور
(2) ایضاً
(3) اے کے بروہی' نوائے وقت (لاہور) مورخہ 19 مئی 1967ء
(4) محمد حنیف رامے تعارف "اسلامی سوشل ازم" ص 10 البیان لاہور 1975ء
(5) فتح محمد ملک' پیش لفظ' ایضاً' ص 7
(6) محمد حنیف رامے' تعارف' ایضاً' ص 10
(7) محمد حنیف رامے "اسلامی سوشل ازم" ص 21 البیان لاہور 1975ء
(8) ایضاً۔ ص 9
(9) ایضاً۔ ص 10
(10) ایضاً۔ ص 10
(11) ایضاً۔ ص 10
(12) فقیر بخش بگٹی' ماہنامہ "نصرت" "اسلامی سوشل ازم نمبر" اکتوبر 1966ء لاہور
(13) محمد حنیف رامے "اسلامی سوشل ازم" ص 12 البیان لاہور 1975ء
(14) Joad,C.E.M. Modern Political Theory, Oxford
(15) Jassi, Czcar, "Socialism" Encyclopaedia of the Social Sciences, New York, 1950, p.210

(16) Shadwell, A. Quarterly Review, London, July, 1924,P.2 Quoted by Loucks, William N. Comparative Economic System,New Yourk, 1961,p.179

(17) Encyclopaedia of Philosophy,p.467

(18) Ibid. p.468

(19) Ibid. p.268

(20) Community Groups

(21) See, Encyclopaedia of Philosophy,p.268

(22) Ibid. p.268

(23) Sweezy, Paul. Socialism, New York, 1949,p.5

(24) Carew Hunt, R.N Marxism, Past and Present, London, 1954,p.5

(25) Ibid. p.167

(26) Carew Hunt, R.N The Theory and Practice of Communism, London,1951.pp.7-8

(27) لینن' کارل مارکس' فریڈرک اینگلز منتخب تصانیف دارالاشاعت ماسکو 1971ء ص 33-34 حصہ اول

(28) لینن' پرودشچینیے (میگزین) شمارہ 3 مارچ 1913ء

(29) لینن' لینن کا مجموعہ تصانیف' پانچواں ایڈیشن' جلد 23' ص 41

(30) لینن' کارل مارکس اور اینگلز منتخب تصانیف' دارالاشاعت' ماسکو 1971ء ص 32 حصہ اول

(31) کارل مارکس' سرمایہ جلد 1 بحوالہ جوزف اسٹالن' مارکسزم کے بنیادی اصول' پیپلز پبلشنگ ہاؤس لاہور۔ ص 15

(32) کارل مارکس' بحوالہ یوسف اسٹالن' مارکسزم کے بنیادی اصول۔ ص 15

(33) ایضاً

(34) ایضاً

(35) ایضاً۔ ص 14-15

(36) ایضاً۔ ص 14-15

(37) ایضاً۔ ص 14

(38) ایضاً۔ ص 14

(39) ایضاً۔ ص 2

(40) ایضاً۔ ص 3

(41) لینن' منتخب تصانیف' کارل مارکس' اینگلز' دارالاشاعت' ماسکو۔ ص 33 حصہ اول (ترجمہ) 1971ء

(42) اینگلز' بحوالہ جوزف اسٹالن' مارکسزم کے بنیادی اصول۔ ص 5 (اینگلز کا مضمون فطرت کی جدلیت سے ماخوذ)

(43) ایضاً

(44) لینن' منتخب تصانیف' کارل مارکس' اینگلز دارالاشاعت ماسکو۔ ص 33-34 حصہ اول (ترجمہ)

(45) خلیفہ عبدالحکیم' اسلام اور کیمونزم (انگلش) باب جدلی مادیت۔ ص 10 ادارہ ثقافت اسلامیہ' لاہور

(46) ایضاً۔ ص 13

(47) ایضاً

(48) فریڈرک اینگلز (لندن 30 جنوری 1888ء) کا لکھا ہوا دیباچہ جس کا عنوان ہے "1883ء کے جرمن ایڈیشن کا دیباچہ" ص 11 دوسرا ایڈیشن دارالاشاعت ماسکو 1970ء۔ کتاب کا نام "کیمونسٹ مینوفسٹو"

(49) خلیفہ عبدالحکیم' اسلام اور کیمونزم (انگلش) باب جدلی مادیت۔ ص 21

(50) Gardner, Theories of History,p.132, New York,1966

(51) عبدالحمید صدیقی' اشتراکیت کی فکری بنیادیں' "چراغ راہ" سوشلزم نمبر کراچی دسمبر 1967ء۔ ص 172

(52) ایضاً
(53) لینن' کارل مارکس اینگلز منتخب تصانیف۔ص 34
(54) لینن' کارل مارکس اینگلز' منتخب تصانیف' دارالاشاعت ترقی ماسکو 1971ء
(55-56) لیولیا ؤنٹیف' مارکس سیاسی معیشت کے بنیادی اصول' پیپلز پبلشنگ ہاؤس لاہور 1968ء (ترجمہ) ص 85
(57) ولیم زیڈ فاسٹر مترجم عبدالحمید' ہسٹری آف دی تھری انٹرنیشنلز (عالمی مزدور تحریک) عوامی کتاب گھر لاہور 1966ء۔ص 45-46
(58) لینن' مارکس' اینگلز' منتخب تصانیف' ص 34-35 حصہ اول
(59) کارل مارکس' قدر زائد کی پیداوار۔ منتخب تصانیف۔ص 60-61 حصہ دوم (ترجمہ) 1971ء
(60) لینن کا مجموعہ تصانیف پانچواں روسی ایڈیشن جلد 23 صفحات 40-48
(61) لینن' منتخب تصانیف' حصہ اول ص 26 دارالاشاعت ترقی ماسکو 1968ء
(62) لیولیا ؤنٹیف' مارکس سیاسی معیشت کے بنیادی اصول' پیپلز پبلشنگ ہاؤس لاہور۔ 1968ء۔ص 85
(63) ایضاً۔ 85-86
(64) ایضاً۔ص 86
(65) جوزف اسٹالن' مارکسزم کے بنیادی اصول' پیپلز پبلشنگ ہاؤس لاہور ص 25-26-34
(66) مارکس اینگلز' کیمونسٹ پارٹی کا مین فسٹو۔ دارالاشاعت ترقی ماسکو 1970ء۔ص 63-75
(67) سوشلزم کے تصور کا تاریخی ارتقاء دیکھنے کے لیے دیکھیے
(i) انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی۔ص 468
(ii) انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا۔ص 878-889
(iii) تھیوڈور اویزرمن والیم زیڈ ''مارکسزم کی بنیاد اور روح'' پیپلز پبلشنگ ہاؤس۔ص 30-33
(68) لینن' کارل مارکس منتخب تصانیف حصہ اول۔ص 37 دارالاشاعت ترقی ماسکو 1971ء
(69) مارکس کی کتاب ''ہیگل کے فلسفہ قانون کی تنقید'' بحوالہ مارکسزم کے بنیادی اصول۔ص 24 مصنفہ اسٹالن
(70) لینن کارل مارکس اور اینگلز کی منتخب تصانیف' حصہ اول ص 37 دارالاشاعت
(71) لینن' پروسوپیشچینے شمارہ 3 مارچ 1913ء
(72) جارج برنارڈ شا' انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی' ص 468 پر مضمون
(73) سوویٹ روس کی اشتراکی پارٹی کا بائیسواں اجلاس 1962ء
(74) خلیفہ عبدالحکیم' اسلام اینڈ کمیونزم (انگلش) بحوالہ محمد حنیف رامے' ''اسلامی سوشلزم'' البیان لاہور 1975ء ترجمہ اقبال رحمان۔ص 27-28
(75) ولیم سمز بحوالہ حکیم' ''اسلام اینڈ کمیونزم'' " " " " " " " " "
(76) انسائیکلوپیڈیا برٹینکا تیرھواں ایڈیشن بحوالہ اسلام اینڈ کمیونزم۔ ایضاً
(77) فریڈرک اینگلز' فطرت کی جدلیات کا تعارف' کارل مارکس فریڈرک اینگلز منتخب تصانیف دارالاشاعت ترقی ماسکو 1971ء۔ص 278 حصہ دوم
(78) عقلیت (Rationalism) انسانیت دوستی (Humanism)
(79) جرمن فلاسفہ کانٹ' ہیگل اور دیگر بھی اشیاء کو کلیت کے حوالہ سے دیکھتے تھے اور وہ اپنے تصورات کو ایک نظام کی صورت میں پیش کیا کرتے تھے۔
(80) خلیفہ عبدالحکیم' اسلام اور کیمونزم (انگلش) ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔ص 1
(81) Hakim,Dr. Khalifa, A. Islam and Communism,pp.7-8
(82) Ibid.
(83) لاسکی جو کہ ایک مشہور سوشلسٹ مفکر ہے' وہ بھی اشتراکیت کے مذہب کو تسلیم کرتا ہے ''اگر اشتراکیت کوئی کامیابی حاصل کرتی ہے تو وہ اس کے مسلط معاشی تکنیک کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ ایک مذہب کی حیثیت سے ہوگی۔Laski Harold J. Communism, New York, 1927,p.250 اسی طرح کیرپوہنٹ بھی اس بات کا معترف ہے کہ اشتراکیت نے یورپ کے صنعتی اور مشینی انقلاب کے بعد مسیحی مذہب کو منہدم کرنے کے بعد پیدا ہونے والے مذہبی خلاء کو پر کیا ہے۔'' اشتراکیت ان نظریات کے مجموعہ کا نام ہے جنہوں نے ہماری زندگی کے اس خلاء کو پُر کیا ہے جسے منظم مذہب کے انہدام نے پیدا کر دیا تھا اور جو زندگی پر لادینیت کے غلبہ کا لازمی نتیجہ تھا۔ اس نظام کا مقابلہ اگر کیا جا سکتا ہے تو ایک دوسرے ہمہ گیر نظام حیات ہی سے کیا جا سکتا ہے جو

کچھ متبادل اصولوں کا علمبردار ہو۔" Carew Hunt, R.N. The Theory and Practice of Communism p.6 پروفیسر اے قادر اپنی کتاب Logical Positivism میں اشتراکیت کے مذہب ہونے کے بارے میں لکھتا ہے قدامت پسندوں کے کسی بھی مذہب کی طرح کیمونزم اگرچہ خود کو فلسفہ کہتا ہے مگر وہ ایک مذہب بھی ہے اگرچہ دیوتاؤں یا خدا کے تصور سے تہی ہے اور فطرتیاتی ہے اور اس مذہب کے تین اساسی عناصر ہیں۔
(1) سائنسیت (Scientism) (2) مادیت (3) جدلیت (ص۔118-119)

(84-85) فریڈرک اینگلز "فطرت کی جدلیات" کا تعارف "مختلف تصانیف مارکس اینگلز حصہ دوم ص 83-282

(86) See his book for more detail, J.W.Draper, History of the Intellectual Development of Europe, Vol 2, p.35

(87) فریڈرک اینگلز فطرت کی جدلیات کا تعارف۔ ص 302۔ حصہ دوم

(88) ایضاً۔ ص 303 حصہ دوم

(89) ول ڈیورانٹ مادی تاریخ کی تعمیر کے بارے میں نفسیاتی محرکات پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتا ہے کہ "جب غلاموں نے اس مشین کے خلاف بغاوت کی تو اس فلسفہ کی رہنمائی جو کلون کے تسلط اور غلبہ کو تسلیم کرتا تھا' اشتراکیت نے بھی بے باکی سے جبریت اور میکانکی سائنس کی حمایت کی۔ اس نے اپنے پیروؤں کو بختر اور ہیگل' اسپنسر اور مارکس کی کتابیں پڑھائیں۔ اس فلسفے کے نزدیک نہ صرف دنیا بلکہ تاریخ بھی ایک مشین تھی جس میں ہر انقلاب کا سبب روٹی کی قیمت تھی اور ایک اچھا ماہر اقتصادیات جسے حال اور ماضی سے واقفیت ہو' مستقبل کے ہر پیچ و خم کے متعلق پیشگوئی کر سکتا تھا۔ انسان اب وراثت اور ماحول کا بندہ تھا۔ اس کے تمام اعمال موروثی اور مادی اسباب کا نتیجہ تھے جو اس کے اختیار سے باہر تھے۔ وہ محض ایک حیران کن ذی حیات کل تھا۔ اس لیے جب وہ کسی جرم کا مرتکب ہوتا تو حقیقت میں وہ خود بے قصور تھا۔ یہ سماج کی خرابی تھی۔ اگر وہ احمق تھا تو یہ اس کل کا قصور تھا جس نے اسے بناتے ہوئے کوئی پرزہ ٹھیک طرح نہیں جڑا۔" (ول ڈیورانٹ ترجمہ ڈاکٹر محمد اجمل "نشاط فلسفہ" مکتبہ خاور لاہور۔ ص 101' جون 1966ء)

(90) ویبر اور میکویر کے نزدیک سماجی عمل میں تبدیلی کا سبب پیداواری آلات کی نوعیت سے کہیں زیادہ کسی عہد کی سائنس اور ٹیکنالوجی ہے (دیکھیے باب پنجم' تصور ثقافت مقالہ ہذا)

(91) دیکھئے معاہدہ عمرانی' مترجم محمود حسین شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ' کراچی یونیورسٹی کراچی 1964ء

(92) (Alienation)

(93) سوشل ازم کا لفظ مور (Muir) کی خیالی جنت (Utopia) میں یہ غالباً پہلی بار وسائل پیداوار کی اجتماعی ملکیت کے معنی میں استعمال ہوا یعنی مارکس سے قبل بھی لوگ سماج کو جنت بنانے کے خواہش مند تھے جو زیادہ منضبط صورت میں مارکس کے ہاں اس کی نظام بندی کی فطرت کی بنا پر ملتی ہے۔ ملاحظہ ہو "چراغ راہ" سوشل ازم نمبر۔ 29 پروفیسر خورشید احمد کا مضمون "سوشل ازم یا اسلام" شمارہ 10 جلد 21 1976ء اشاعت خاص

(94) لارڈ رسل نے قدر زائد کے نظریہ پر اپنی آزادی اور تنظیم میں یوں اظہار خیال کیا ہے۔ "تجربے نے مارکس کے نظریہ قدر زائد کی تکذیب کر دی ہے۔ مارکس کا نظریہ ریکارڈو کے نظریہ لگان اور مالتھس کے نظریہ آبادی کی ترکیب سے پیدا ہوا تھا اور یہ دونوں ہی کاذب ثابت ہو چکے ہیں۔ پس منطقی طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ان کی ترکیب بھی کاذب ہوگی۔ مزید برآں جدلیاتی مادیت کا یہ بنیادی نظریہ کہ تاریخی عمل طبقاتی کشمکش پر مبنی ہے' گزشتہ صدی میں برطانیہ اور فرانس کے حالات کی مخصوص خصوصیات کا دنیا کی تاریخ پر ایک اندھا دھند توسیع ہے۔ تاریخ محض معاشی محرکات کی ہی تابع نہیں ہوتی بلکہ تاریخ واقعات' علتوں کے ایک پیچیدہ نظام سے پیدا ہوتے ہیں۔" (لارڈ رسل' آزادی اور تنظیم 1814ء-1914ء) سرمایہ دارانہ سماج میں مزدور یا آجیر وسائل پیدائش نہ رکھنے کے باعث قوت لایموت کے لیے اپنی محنت سرمایہ دار کے ہاتھ بیچنے پر مجبور ہوتا ہے اور وہ قدر زائد پیدا کرتا ہے جو سرمایہ دار کو امیر سے امیر بناتی چلی جاتی ہے۔ قدر زائد ایک آجیر اشتراکی نظام میں بھی پیدا کرتا ہے۔ سرمایہ دارانہ سماج میں یہ قدر زائد سرمایہ دار کو امیر تر بنانے میں اور اس کی قوت استحصال میں اضافہ کا باعث بنتی ہے۔ اشتراکی معاشرے میں جو قدر زائد پیدا ہوتی ہے' وہ کسی فرد کو امیر تر نہیں بناتی مگر یہ قدر زائد قائم ضرور رہتی ہے اور ریاست اس پر قبضہ کرتی ہے کیونکہ اس سماج میں سرمایہ کار ریاست ہوتی ہے اور وہ اس قدر زائد پر قبضہ کر کے ریاست پر قابض پرولتاریہ آمریت کو جو کہ دراصل ایک پارٹی کی آمریت ہوتی ہے' مزدوروں کے استحصال کے لیے طاقتور بناتی ہے یعنی مزدور کے لیے دونوں برابر ہیں۔ قدر زائد وہ پیدا کرتا ہے فرق یہ ہے کہ ایک سماج میں اس کی قدر زائد اس کے استحصال کی قوت سرمایہ دار کو مہیا کرتی ہے اور دوسرے میں سماج میں اس کی قدر زائد ایک ریاست کو اور ریاست پر قابض ایک آمرانہ مزاج کی حامل پارٹی کو۔ لہٰذا ان میں کوئی فرق نہیں۔ ایک سے ایک بدتر ہے۔

(95) انگلستان میں اجتماعیت پسندوں نے 1884ء میں اپنی ایک جماعت فیبین سوسائٹی (Fabian Society) کے نام سے قائم کی جس میں جارج برنارڈ شا' سڈنی اور بیٹرز ویب' ایچ جی ویلس اور پروفیسر لاسکی جیسی مشہور ہستیاں شامل تھیں۔ اس سوسائٹی نے مارکس کے اس نظریہ کو باطل قرار دیا کہ اشتراکیت صرف انقلابی ذرائع سے قائم کی جا سکتی ہے اور موجودہ ریاست کی مشینری پر اس مقصد کے لیے اثر انداز ہونے کی کوشش کی۔ اس سوسائٹی کے اراکین نے معاشرہ کو

ایک نامیاتی (Organic) تصور پیش کیا اور یہ واضح کیا کہ موجودہ سماجی خرابیاں طبقہ وارانہ کشمکش کے ذریعہ نہیں بلکہ ریاست کے ذریعہ ہی دور ہو سکتی ہیں۔"

(96) صفدر رضا۔ اصول سیاسیات' ایم آر برادرز لاہور 1969ء ۔ ص 367

(97) لینن' خط بنام رانیا ارمانڈ مورخہ 30 جنوری 1917ء

(98) Sorokin, Pitirim A. The Crisis of our Age, New York, pp.229-230

(99) Mumford, Lewis, The Condition of Man, London, 1944,pp. 340_41

(100) لارڈ رسل' معاشرہ کے سائنس پر اثرات ترجمہ بشیر احمد چشتی ۔ ص 59 مجلس ترقی ادب لاہور 1965ء

(101) Russell, W.B, The History of Western Philosophy.p.753 لارڈ رسل نے مارکس کی پیشین گوئی کو بھی غیر معتبر قرار دیا' "مارکس کی پیشین گوئی یہ تھی کہ خانہ جنگی میں پرولتاریہ کی فتح کے بعد ایک عبوری انقلابی دور آئے گا جس میں پرولتاریہ اپنے دشمنوں سے سیاسی قوت چھین لیں گے۔ یہ عہد پرولتاریہ کی آمریت کا عہد ہوگا۔ مارکس کے نزدیک یہ دور اس وقت آئے گا جب کہ پرولتاریہ آبادی کا کثیر حصہ بن چکے ہوں گے۔ روس میں پرولتاری آبادی کا قلیل جزو تھے اور آبادی کا کثیر حصہ کسانوں پر مشتمل تھا۔ پھر یہ دعویٰ کیا گیا کہ بالشویک پارٹی پرولتاریہ کا طبقات کے لحاظ سے باشعور جزو ہے اور اس کے رہنماؤں کی ایک چھوٹی سی کمیٹی بالشویک پارٹی کے طبقاتی شعور سے بھرپور حصہ ہے۔ یوں پرولتاری آمریت درحقیقت ایک چھوٹی سی کمیٹی کی آمریت بن گئی اور آخرالامر ایک فرد یعنی اسٹالن کی آمریت میں تبدیل ہوگئی جس نے لاکھوں انسانوں کو بھوک اور لاکھوں کو بیگار کیمپوں میں مروا دیا۔ ان حالات میں یہ بات ناقابل فہم ہے کہ ذہین اور انسان دوست انسان اسٹالن کے تخلیق کردہ غلاموں کے اس وسیع کیمپ کی تعریف کر سکتے ہیں (Russell, Portrait from Memory) وجودی فلسفی فریڈرک نطشے (1844ء ۔ 1900ء) نے بھی اشتراکیت پر کڑی تنقید کی تھی۔ حکیم نطشے اشتراکیت اور سرمایہ داریت کو فرد دشمنی کے رویہ میں ایک جیسا ہی تصور کرتا تھا۔ وہ کہا کرتا تھا (قاضی جاوید حسین' وجودیت 1973ء میری لائبریری ۔ ص 56-57) "اے مساوات کے مبلغو! تم بے بس اور مجبور ہو۔ یہ بے بسی تم پر قہرمان کی طرح مسلط ہے۔ اس بے بسی کے عالم جنون میں تم مساوات' مساوات کی رٹ لگاتے ہو۔ اشتراکیت نسوانیت کی ماحصل ہے اور نسوانیت جمہوریت کی۔ اگر سیاسی مساوات روا ہے تو معاشی مساوات کیوں نہیں؟ اس اسلوب فکر سے اشتراکیت جنم لیتی ہے لیکن میری روح کی گہرائیوں سے آواز آتی ہے کہ انسان کسی لحاظ سے بھی مساوی نہیں ہو سکتے۔ حیاتیاتی نقطہ نظر سے بھی اشتراکیت ناقابل قبول ہے۔ عمل ارتقاء کا تقاضا ہے کہ برتر طبقات' انواع اور کمتر کو اپنے مقصد کے حصول کی خاطر استعمال کریں۔ وہ وجودی انداز میں کہتا ہے کہ عوام الناس کی روزافزوں قوت اور سب کے لیے مساوی حقوق کا مطالبہ عظیم افراد کے ساتھ بے انصافی پر منتج ہوگا۔" (قاضی جاوید حسین وجودیت ۔ ص 56)

رسل نے جس روس کا نقشہ انقلاب کے زمانہ میں کھینچا آج کا روس عسکری لحاظ سے لاکھ طاقتور سہی مگر اشتراکی تجربے کے لحاظ سے ناکام ہو چکا ہے۔ آج کے روس کی تصویر خود ایک دوسرے اشتراکی ملک چین کے نزدیک سامراجی ملک کی سی ہے۔ پوری دنیا میں روس کے سامراجی کردار کو ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ عمرانی لحاظ سے آج کا روس مغربی سامراج سے کس قدر بہتر ہے۔ مندرجہ ذیل اقتباسات کے مطالعہ کے بعد آپ خود رائے کر لیں۔

"چوری' سیہ تاج وہاں عام ہے۔ زنا اور دوسرے جنسی جرائم بے پناہ ہیں۔ میکسکو کی گلیوں میں قحبہ گری اسی طرح ہوتی ہے جس طرح لندن اور نیویارک میں شراب نوشی عام ہے اور نقص امن کے دس واقعات میں سے نو وہ ہوتے ہیں جن کے مرتکب شراب کے نشے میں مست ہوتے ہیں۔" (Vide CDSP,December8,1965.)

"1965ء میں صرف لینن گراڈ کے ایک محلہ میں دو ہزار سے زیادہ نوجوان شراب نوشی کے جرم میں گرفتار ہوئے۔" (Hollander, Paul, The Homelessness Survey, July 1966.)

"شراب نوشی کا یہ عالم ہے کہ ہر چھٹی کے بعد کے دن مزدوروں کی پیداآوری نمایاں طور پر کم ہو جاتی ہے۔ طلاقوں میں سے نصف اس وجہ سے ہیں کہ شوہر شراب نوشی میں حد سے گزر جاتے ہیں۔ اطفال اور نوجوانوں کے جرائم بڑھ رہے ہیں۔ کج روی کا رجحان اسی طرح رونما ہو رہا ہے جس طرح مغربی ممالک میں نوجوانوں کے غول کے غول وہاں بھی رونما ہو گئے ہیں اور مختلف سماج دشمن سرگرمیوں میں مبتلا ہیں۔ فرد معاشرہ سے کٹا ہوا ہے اور شدید (Alienation) محسوس کرتا ہے۔" (Chalasinski,Jozef, The Homelessness of Universal man Survey,1967,P-163)

(102) بشیر احمد سابق سفیر ترکی' ماہنامہ ہمایوں "زندہ فلسفے" جنوری 1934ء جلد 25 شمارہ نمبر 1 سالگرہ نمبر لاہور ۔ ص 14

(103) لینن' خط بنام اینا ارمانڈ مورخہ 25 دسمبر 1916ء

(104) ایضاً ۔ ص 30 جنوری 1917ء

(105) بشیر احمد سابق سفیر ترکی مضمون ''زندہ فلسفے'' ہمایوں جنوری 1934ء جلد 25 شمارہ نمبر 1 سالگرہ نمبر ص 12۔ دیکھیے مزید تفصیلات کے لیے ہمایوں ادیب ''سوشل سامراج''۔ مکتبہ نوائے وقت لاہور۔ سن اشاعت نامعلوم

(106) ایضاً

(107) Carew Hunt, R.N., The Theory and Practice of Communism, London,1951,pp.7-8

(108) دنیا کے مختلف ممالک میں جہاں سوشل ازم کا کسی نہ کسی صورت میں تجربہ ہوا یا ہو رہا ہے وہ بھی اشتراکیت کو ایک مکمل نظام اور نظریہ تصور کرتے ہیں جس کی کسی اور سے تطبیق اور مفاہمت ممکن نہیں کیونکہ اشتراکیت خود ایک فلسفہ حیات ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر منیف الرزائد لکھتا ہے: ''سوشل ازم کا یہ تصور کہ یہ محض ایک اقتصادی نظام ہے' غلط تصور ہے۔ سوشل ازم ایک نظام زندگی اور مستقل فلسفہ حیات ہے۔ وہ مخصوص طرز زندگی پیش کرتا ہے۔ اگر آپ سوشلسٹ ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ لازماً کسی سوشلسٹ نظام کے اندر ہی زندگی بسر کریں۔ آپ کے سوشلسٹ ہونے کا یہ تقاضا ہے کہ آپ زندگی کے مطلوبہ طرز کو سمجھیں اور اس کے لیے کام کریں اور جدوجہد جاری رکھیں۔ آپ کی یہ جدوجہد سوشل ازم کا عمل کہلائے گی۔ سوشل ازم نظریہ زندگی ہے جو اقتصاد' سیاست' تعلیم و تربیت' اجتماعی معاملات' صحت' اخلاق' ادب اور علم و تاریخ پر حاوی ہے۔ زندگی کے ہر چھوٹے اور بڑے پہلو سے بحث کرتا ہے۔ آپ کے سوشلسٹ ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ آپ زندگی کے ہر معاملے میں سوشل ازم کی رہنمائی قبول کریں۔'' (دراسات فی الاشتراکیہ تالیف ڈاکٹر منیف الرزائد ایڈیشن 1960ء)

مصری سوشلسٹ رہنما کمال رفعت مصری کہتا ہے ''سوشل ازم زندگی کا ایک نظام اور ایک اسلوب ہے۔ یہ کسی معین چیز کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ ان حالات کے ساتھ مقید ہے جن میں اسے نافذ کیا جاتا ہے۔ ہمارا سوشل ازم ایک مخصوص فکر حیات ہے۔ اس کا مخصوص مزاج اور نقطہ نظر ہے۔ یہ مجرد کوئی اقتصادی اصطلاح نہیں بلکہ یہ فرد اور معاشرے کی تمام نظری اور عملی مشکلات کا حل ہے۔'' (ماہنامہ ''الکاتب'' قاہرہ شمارہ ستمبر 1964ء)

ایک اور مصری سوشلسٹ مفکر ڈاکٹر جمال سعید لکھتا ہے ''عرب سوشل ازم کا یہ امتیاز ہے کہ وہ ایک نظام ایک انسانی مذہب اور ایک اسلوب حیات ہے۔ اس کا مقصد ایک نئے سماج کی تشکیل ہے۔ یہ سوشل ازم محض وسائل پیداوار کو فرد کی ملکیت سے نکال کر ریاست اور معاشرے کی ملکیت میں دینے کا نام نہیں۔ یہ محض اجتماعی اور اقتصادی اصلاح تک محدود نہیں بلکہ یہ فرد اور معاشرے کے لیے ہمہ پہلو نظری اور عملی حل پیش کرتا ہے۔ سوشل ازم ایک نئے سماج کی تعمیر کی جدوجہد کا نام ہے۔'' (الاشتراکیہ العربیہ ومکانہا فی النظم الاشتراکیہ تالیف ڈاکٹر جمال سعید)

(109) Carew Hunt, The Theory and Practice of Communism, pp.213-214

(110) قاضی عبدالقادر ''مارکسی نظام میں مغایرت کا تصور'' ''چراغ راہ'' ''سوشل ازم نمبر جلد اول اشاعت خاص دسمبر 1967ء شمارہ 10' جلد 21 ص 184 کراچی۔ ''مارکس کے خیال میں ہیگل کے یہاں فرد ایک خود آفریدہ ہستی ہے جو ایک تاریخی عمل میں خودی کی تخلیق کرتی ہے۔ محنت اس خود آفرید گی کے عمل کی قوت محرکہ ہے۔ محنت یا انسانی عمل و کوشش کی زندگی سماج و معاشرہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس محنت و عمل سے ہی فرد کی زندگی عبارت ہے لیکن ہیگل نے اس عمل کو کوشش اور فعالیت کو اپنے انتہائی نظام میں فرد سے جدا' غیر اور مافوق الانسانی مقام دے دیا ہے اور اس فوق انسانی اصول کی روشنی میں کائناتی پیمانے پر کھیلے جانے والے عظیم ڈرامے میں انسان کو ایک غیر اہم کردار سمجھ لیا ہے۔ مارکس نے بتایا کہ اس فرد و انسان کی حیثیت دوسرے درجہ کی ہو گئی اور وہ اپنی انفرادیت کھو کر ایک مشینی کل پرزہ بن کر رہ گیا۔

مارکس کے خیال میں سماجی علائق اور رشتوں کو فوق الفطری حیثیت دینا قطعی نامناسب اور نادرست ہے اور ایسا کرنے سے سماجی التباسات انتشار اور مایوسیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اس عمل کو مارکس نے مغایرت کہا جو اس کے مطابق فرد کی قوتوں اور صلاحیتوں کو اس سے جدا ایسی مستقل بالذات ہستی یا ہستیاں سمجھتا ہے جو اس کے فکر و عمل پر تصرف رکھیں اور چاہے وہ ہیگل کا نظام ہو بورژوائی اور سرمایہ دارانہ طرز معیشت ہو یا روایتی مذہب سب مغایرت سے مملو ہیں اور ان سارے مدارس و ممالک میں فرد کی حیثیت ثانوی ہے۔'' (ص 184)

''مارکس نے مغایرت کے اس تصور کی ابتدا فیورباخ کے خیالات سے منسوب کی ہے۔ فیورباخ نے ہیگلی نظام میں مطلق کو اپنے غیر فطرت میں جلوہ گر ہونے کے عمل کو تغایر کہا ہے اور بتایا ہے کہ یہ چیز مذہبی سطح پر انسانی خیالات و احساسات' خواہشات اور جذبات کی تجسیم میں ظاہر ہوتی ہے۔'' (ص 185)

''فیورباخ نے مغایرت اور خارجیت کو مذہبی تصورات کی تحلیل و توجیہ کیلئے استعمال کیا تھا اور بتایا تھا کہ مغایرت مذہبی سطح پر عمل کرتی نظر آتی ہے لیکن مارکس نے مذہبی تصورات کو سماجی اور معاشی خاکے میں رکھ کر کل سماجی زندگی کو مغایرت سے مملو قرار دیا۔'' (ص۔185)

''مارکس کا استدلال یہ تھا کہ مذہبی رویہ سماج کا آفریدہ ہے اور سماج و سماجی زندگی اساسی طور پر عملی اور معاشی ہے۔ انسانی صلاحیتوں کی کارآوری ہی وہ حقائق ہیں جن پر سماجی زندگی کا دستور قائم ہے لیکن جب ان کاروباری طریقوں کو انسان کی تعریف و تحدید کے لیے ناگزیر سمجھ لیا جاتا ہے' جب یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ ایک فرد کا فرد ہونا' اس کے آقا و غلام اور مزدور ہونے میں ہے اور یہی اس کا مقصد ہے تو گویا ہم انسانی کوششوں کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے اداروں کو انسان سے زیادہ اہمیت دینے لگتے ہیں۔ وہ ادارے اور اقدار جو انسان کی مرہون منت تھیں اور انسان کے وجود پر منحصر تھیں اب انسان ان کا پابند

اور مرہون منت سمجھا جانے لگتا ہے۔ سماجی زندگی کا یہی وہ مرحلہ ہے جہاں سماج مغائرت سے رنگ جاتا ہے اور مغائرت سماج میں رچ بس جاتی ہے۔ اور معاشی زندگی کی صورتحال کی واضح ترین مثال سرمایہ دارانہ معیشت میں نظر آتی ہے۔'' (ص 186-185)

مارکس کے خیال میں اس صورتحال کی واضح ترین مثال سرمایہ دارانہ معیشت میں نظر آتی ہے۔

''محنت کش اپنی صلاحیتوں کو جتنا کام میں لاتا ہے' یہ معاشی دنیا اتنی ہی طاقتور ہو جاتی ہے اور اس اعتبار سے مزدور کی داخلی زندگی تہی داماں ہوتی جاتی ہے۔ جس قدر وہ اپنی زندگی اشیاء کو جنم دینے میں لگاتا ہے اسی قدر خود اپنے آپ سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ جتنی محنت مشقت کرتا ہے' اشیاء پر اس کا تصرف اسی اعتبار سے کم ہوتا جاتا ہے۔ محنت کی یہ مغائرت اسے محنت کش کے مقابلے میں ایک جدا ہستی اور فرد غیر بنا دیتی ہے۔ یہی صورت زر کی ہے جس میں ہر چیز خریدی جاسکتی ہے اور وہ کام جو انسان اپنی صلاحیتوں سے پورا نہیں کرپاتا' روپے پیسے سے ہوتا معلوم ہوتا ہے۔ انسانی رشتوں میں اس خارجی عمل کی آمریت ایک مستقل ناسور کی شکل اختیار کرلیتی ہے جس کا علاج مارکس کے خیال میں ایک ایسا معاشرہ ہے جہاں فرد کی صلاحیتوں کو اپنا غیر نہ بننے دیا جائے۔'' (ص 186)

(111) مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے قاضی عبدالقادر کا مضمون محولہ بالا بعنوان ''مارکسی نظام میں مغائرت کا تصور''

(112) بحوالہ قاضی عبدالقادر ''مارکسی نظام میں مغائرت کا تصور'' (ص 189)

(113) جس طرح سرمایہ دارانہ نظام دو طبقات پر بالآخر متشکل ہوتا ہے۔ اسی طرح اشتراکی نظام بھی دو طبقات پر ہی مبنی ہوتا ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام آجر اور آجیر کے دو طبقات رکھتا ہے۔ ایک طبقہ ظالم ہے اور دوسرا مظلوم مگر مزدور طبقہ کو آزادی اظہار' آزادی اجتماع' آزادی ہڑتال' انجمن سازی' تبدیلی کار' تبدیلی پیشہ' تبدیلی مکان حاصل ہے۔ وہ اخبارات اور عوامی نمائندوں کے ذریعے اپنی آواز بلند کرسکتا ہے اور سرمایہ دار پر دباؤ ڈال سکتا ہے۔ اس کے برعکس اشتراکی سماج میں بھی دو طبقے ہیں۔ ایک حکومت پر قابض طبقہ جن میں ٹیکنو کریٹ' پارٹی لیڈر' اعلیٰ افسر' ملکی اداروں کو چلانے والے ماہرین وغیرہ شامل ہیں اور اس کے مقابل کارخانوں کے ادنیٰ ملازم' چپڑاسی' کھیت' مزدور' فیکٹریوں کے چھوٹے کارکن مزدور اور سخت محنت کار اور چھوٹے چھوٹے دستکار مثلاً موچی' نائی اور دھوبی ہیں۔ دونوں میں سے ایک تمام ملکی وسائل پر قابض طبقہ ہے اور دوسرا تمام ملکی وسائل سے محروم اور پہلے طبقہ کا محتاج۔ اس محتاج اور محنت کار محروم طبقہ کو نہ حق ہڑتال حاصل ہے نہ حق اجتماع اور نہ انجمن سازی' نہ تبدیلی کار نہ تبدیلی پیشہ۔ یہ مظلوم طبقہ سرمایہ دارانہ نظام کے مزدوروں سے بھی بدتر مصائب کا شکار ہے۔

(114) پرویز' غلام احمد۔ ماہنامہ ''طلوع اسلام'' لاہور ستمبر 1966ء مضمون بعنوان ''اسلامک سوشل ازم'' مزید دیکھیے ''پمفلٹ سوشل ازم' اسلامی سوشل ازم اور اسلام'' ص 45 ادارہ طلوع اسلام لاہور ''طلوع اسلام'' اپریل 1969ء۔ ص 45

(115) قطب شہید' سید' اسلام کا نظام عدل۔ ص 183

(116) ایضاً۔ ص 183

(117) اجتہاد اسلامی قانون کا سنہرا اور واضح قانون ہے مگر جس طرح عباسی عہد میں اجتہاد یونانی فلسفہ' ایرانی ثقافت اور عجمی علوم کو اسلام میں داخل کرنے اور خود اسلام کی روح غائب کرنے کا خدشہ ظاہر کرنے لگا اور خلفائے عباسی نے اس پر قدغن عاید کی آج کچھ یہی صورتحال ہے۔ کچھ مغرب زدہ اسلام کے سیاسی شورائیت کے نظام کو اسلامی جمہوریت کے روپ میں لاکر مغربی ڈیموکریسی کی حمایت کرتے ہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام کے تمام آثار مثلاً بینکنگ' سود خوری' ذخیرہ اندوزی وغیرہ کو مباح قرار دیتے ہیں مگر 1917ء کے روسی انقلاب کے بعد نوآبادیاتی نظام جو ہم پر مسلط تھا اور انگریزی یا مغربی اقوام سے نفرت جو پائی جاتی تھی' زیادہ اجاگر ہوئی کیونکہ خود سرمایہ دارانہ نظام کی کوکھ سے ایک دوسرا نظام ابھرا۔ جس میں ہمیں ایک تو اپنی اس نفرت کی تسکین ہوئی تھی جو خود مغرب کے لیے ہمارے اندر موجود رہی ہے۔ دوسرے اس میں چند عناصر ایسے بھی تھے جو قابل تحسین ہیں۔ خود مغربی نظام میں بھی چند عناصر نہایت قابل تحسین ہیں۔ چنانچہ ہمارے ہاں کے لوگوں نے بغض معاویہ کے طور پر مغرب کی خوبیوں کو رد کردیا اور نئے نظام کے منفی پہلوؤں سے بھی برأت کا اظہار نہ کیا اور اس کے گن گانے لگے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اجتہاد یہی ہے کہ جو کوئی نیا نظام یا نعرہ بلند ہو' اس کے منفی پہلو کو خاطر میں لائے بغیر اسلام کو بلا چوں وچرا اس کے مطابق ڈھالنا شروع کردیں۔ کیا اسلام اپنی اصل میں خود کوئی نظام یا مزاج نہیں رکھتا کہ اس پر اسلام کے تمام نظامات کی ہم عہد جدید کے تقاضوں کے مطابق اور اپنی ضروریات کے پیش نظر تعبیریں اٹھائیں یا اسلام محض ایک مٹھ بھری مٹی ہے کہ جب چاہو بت بنالو' چاہے اس سے یونانیت کے حق میں دلائل لے آؤ۔ جب چاہو عجمیت کی تصدیق کرالو' جب چاہو ہندوانہ رسوم ورواج کو اسلامی کہہ لو یا جب چاہو انگریزی تصورات کو اسلامی کہلوالو اور جب چاہو کمیونزم اور سوشل ازم کو عین اقتضائے ایمان اور اسلام قرار دے ڈالو۔ سوال یہ ہے کہ کل جس طرح مغربی جمہوریت' مغربی سرمایہ داری' مغربی تہذیب ہمارے ان ''مجتہدین'' کے نزدیک اسلامی تھی' آج وہ سوشل ازم کے آنے کے بعد کیونکر دور ہوگئی اور کل اگر وقت سوشل ازم کو غیر انسانی' غیر مساواتی اور ناقص رویہ قرار دے دے اور کوئی نیا نظام ابھر کر سامنے آجائے جو سوشل ازم سے متضاد اور متصادم ہو مگر وہ تقاضائے عصر ہو تو ہمارے یہ ''پُر جوش اسلامی مجتہدین'' اپنی ''اسلامی سوشل ازم'' کی بساط سمیٹے ہوئے نئے نظام کو عین منشائے خدا ورسول' اور اقتضائے فطرت اور منشور اسلام قرار دینے لگیں تو پھر کیا اس سے اسلام کو موم کی ناک نہ سمجھنا چاہیے کہ جسے جس طرف جو چاہے موڑ لے۔ یہ آسان راہ چھوڑ کر اس کے برعکس ہمارے یہ مجتہدین اگر اسلام کے اور قرآن کے اندر غواصی کریں اور ذرا سی مشکل پسندی اپنائیں اور سلوگن ازم کے مرض کا شکار نہ ہوں تو وہ یقیناً اسلامی اصول کی فلاحی کے مطابق نئے عہد اور

نئے دور کے تقاضوں کے مطابق ایک ایسا اسلامی نظام وضع کر سکتے ہیں جو کہ خدا' رسول' کتاب' اجماع صحابہ' قیاس اور اجتہاد کے پیش نظر ہمارے لیے دنیوی اور اخروی فلاح کا باعث بن سکے اور پھر یہ نظام خارجی عوامل سے محض جزوی طور پر متاثر ہو تو ہو جو کہ فطری ہے' کلی طور پر یہ نظام خود ارتقاء منازل طے کرے اور اخلاقی صفات لیے ہوئے آگے بڑھے اور خود اپنے ضمیر سے اپنا جہان نو پیدا کرے۔ خلیفہ صاحب کہتے ہیں:

''مسلمان بھی اس کے مدعی ہیں کہ اسلام ایک صحیح اور خالص قسم کی سوشل ازم ہے لیکن ان کے ہاتھ یہ لفظ شرمندہ معنی نہیں ہوتا۔ ہر شخص جو دین یا سیاسی رہبری کا آرزو مند ہے' وہ عوام کو ہم خیال بنانے اور ان کے جذبات کو اپنے اغراض کے لیے یہی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔'' خلیفہ حکیم: مقالات حکیم' جلد اول۔ ص 165-164۔

اصطلاحوں کی اسلام کے ساتھ پیوندکاری اسلام کی اپنی روح کے منافی ہے۔ ''بعض اسلامی سوشل ازم کی مرکب اصطلاح استعمال نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک فقط لفظ اسلام ایک جامع مفہوم ہے اور سوشل ازم اس کے اندر مضمر ہے۔'' (مقالات حکیم۔ جلد اول۔ ص 165)

(118) سرسید مرحوم جب انگلستان تشریف لے گئے تو انہوں نے وہاں ترقی دیکھی' تعلیم' صنعت' سائنس میں لوگوں کی دلچسپی دیکھی تو وہ اس کی تعریف میں اس قدر رطب اللسان ہوئے کہ فرمانے لگے۔ اگر اسلامی خلافت یا حکمت کا نقشہ دیکھنا ہو تو انگلستان چلو' صرف کلمہ کی کمی کے سوا کوئی کمی نہ پاؤ گے۔ اس طرح مولانا عبیداللہ سندھی ماسکو تشریف لے گئے تو انہوں نے اسٹالن کی ماسکو کی حکومت کے بارے میں فرمایا کہ اسلامی خلافت کا نقشہ انہوں نے ماسکو میں دیکھا۔ صرف کلمہ اور عبادات کی کمی تھی۔ پچھلے دنوں ڈاکٹر عبدالغنی فیڈرل پبلک کمیشن کے ایک رکن چین گئے۔ شیخ رشید پاکستان کے وفاقی وزیر زراعت اور چند اور لوگ جو چین گئے ہیں' انہوں نے بارہا اس بات کا برملا اظہار کیا ہے کہ اسلامی خلافت کے مظاہر چین میں دیکھنے میں آئے۔ آخر اس قدر شکست خوردگی کیا معنی رکھتی ہے۔ کیا اسلامی ریاست کا کوئی نقشہ نہیں' کیا اسلام کا اپنا ایک مخصوص مزاج نہیں۔ آخر کب تک ہم کیوں ہر ایک رہرو کے پیچھے بھاگتے پھریں گے اور راہبر کو پہچاننے سے گریز کرتے رہیں گے۔ اس موضوع پر دیکھئے ''چراغ راہ''۔ جلد 21 شمارہ 10

(119) سید قطب شہید مصری' اسلام کا نظام عدل ترجمہ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی۔ اسلامی پبلی کیشنز۔ لاہور ص 182

(120) ایضاً۔ ص 183-182

(121) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم' جلد اول۔ ص 165

(122) ایضاً۔ ص 165

(123) نعیم صدیقی' اسلامی سوشل ازم' ''چراغ راہ'' شمارہ 100 جلد 21 کراچی۔ ص 446

(124) سید قطب شہید' اسلام کا نظام عدل' اسلامک پبلی کیشنز لاہور۔ ص 183 ترجمہ نجات اللہ صدیقی۔

(125) ایضاً۔

(126) اقبال علامہ سر ڈاکٹر محمد' خواجہ السیدین کے نام خط 17 اکتوبر 1936ء۔ ص۔ 318-319 اقبال نامہ جلد اول مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ 1951ء

(127) اقبال' علامہ' خواجہ غلام السیدین کے نام خط۔ دیکھیے ص 436

(128) رحمت اللہ طارق علامہ' لینن سے پہلے ابن حزم۔ 150 ''اسلامی سوشل ازم'' مرتبہ حنیف رامے۔ البیان لاہور

(129) رحمت اللہ طارق علامہ' لینن سے پہلے ابن حزم۔ ص 152

(130) گیلانی' مناظر احسن مولانا مرحوم' ابن حزم کا فلسفہ انقلاب' اسلامی سوشل ازم مرتبہ حنیف رامے۔ ص 161

(131) ایضاً۔ ص 161

(132) پروفیسر محمد سرور' شاہ ولی اللہ اور اشتراکیت' ہفت روزہ ''چٹان'' لاہور۔ 12 ستمبر 1966ء

(133) حکیم آزاد شیرازی' ''کیا شاہ ولی اللہ بھی کیمونسٹ تھے'' حجۃ اللہ البالغہ جلد اول' باب اقامت بحوالہ ہفت روزہ ''چٹان''۔ لاہور 19 ستمبر 1966ء

(134) جمال الدین افغانی' خاطرات جمال الدین افغانی الحسینی مرتبہ محمد پاشا المخزومی۔ ص 188-204 بیروت 1931ء مزید ''مسلم ورلڈ'' جنوری 1967ء

(135) جمال الدین افغانی' خاطرات جمال الدین افغانی الحسینی مرتبہ محمد پاشا المخزومی۔ ص 188-204 بیروت 1931ء مزید ''مسلم ورلڈ'' جنوری 1967ء

(136) قال عمر بن الخطاب لو استقبلت من امری ما استدبرت لاحدت فضول اموال الاغنیا فقسمتها علی فقراء المهاجرین. وهذا اسناد فی غایة الصحته والجلالته (7/158/6 تا 10)

(137) پروفیسر عزیز احمد ''اقبال اور سوشل ازم'' مرتبہ محمد حنیف رامے البیان۔ لاہور۔ ص 89

(138) اقبال' خط بنام خواجہ غلام السیدین۔ دیکھیے ص 436

(139) خلیفہ عبدالحکیم: فکر اقبال' بزم اقبال لاہور ''اقبال اور اشتراکیت'' باب

(140) اقبال کے خطوط جناح کے نام' مرتبہ عبدالرحمن۔ خط 1937ء۔ 28 مئی

(141-142) ایضاً۔خط 1937ء۔28 مئی

(143) ایضاً

(144) ایضاً

(145) کیونکہ "کوئی عمرانی نظام دہریت کی اساس پر باقی نہیں رہ سکتا۔جونہی روس میں حالات ٹھیک ہو جائیں گے اور اس کے باشندوں کو اطمینان سے غور کا وقت ملے گا' وہ اپنے نظام کے لیے کوئی مثبت بنیاد تلاش کرنے پر مجبور ہو جائے گا۔" (سر فرانسس ینگ ہسبینڈ کے نام خط 30 جولائی 1931ء) اس لیے کہ اشتراکیت یا سوشلزم کی بنیاد جو سیکولرازم پر رکھی گئی ہے' وہ نہایت بودی ہے۔جبر کے ذریعے لوگوں کو مذہب سے ہٹایا گیا ہے۔اس سلسلے میں علامہ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ "میرا ذاتی خیال ہے روسی لوگ فطرتاً لامذہب نہیں ہیں بلکہ میری رائے میں وہاں کے مرداور عورتوں میں مذہبی میلان بدرجہ اتم پایا جاتا ہے۔روس کے مزاج کی موجودہ منفی حالت غیر معینہ عرصہ تک باقی نہیں رہے گی۔یہ اس لیے کہ کسی سوسائٹی کا انتظام دہریت کی بنیاد پر دیر تک قائم نہیں رہ سکتا۔حالات کے معمول پر آ جانے کے بعد جونہی لوگوں کو ٹھنڈے دل سے سوچنے کا موقع ملے گا' انہیں یقینی طور پر اپنے نظام کے لیے کسی مثبت بنیاد کی تلاش کرنا ہوگی۔" (اقبال اور سوشلزم مرتبہ محمد حنیف رامے۔ص 184)

(146) علامہ اقبال کے خطوط جناح کے نام' مرتبہ عبدالرحمٰن سعید۔ص 17۔28 مئی 1973ء

(147) ایضاً۔ص 16-17-18

(148) ایضاً

(149) ایضاً۔ص 16-17-18

(150) قائداعظم بحوالہ ڈاکٹر جاوید اقبال' میراث قائداعظم۔مطبوعہ فیروزسنز بک کارپوریشن لمیٹڈ۔بار چہارم 1972ء۔لاہور ص 58

(151) قائداعظم محمد علی جناح بحوالہ "میراث قائداعظم" مرتبہ ڈاکٹر جاوید اقبال۔ص 61-60-59 اور قائداعظم کا پیغام' مرتبہ سید قاسم محمود۔پاکستان اکیڈمی لاہور۔ص 138-137

(152) قائداعظم محمد علی جناح' تقریر 1941ء حیدرآباد دکن بحوالہ غلام احمد پرویز۔"طلوع اسلام" لاہور' اپریل 1969ء۔ص 47

(153) ہماری مراد ڈاکٹر خلیفہ حکیم کی انگریزی کتاب Islam and Communism ہے۔اس کا عنوان "Islamic Socialism" ہے اور یہ اس کتاب کے صفحہ 170 پر ہے۔اس کا ترجمہ اقبال رحمان نے کیا ہے جسے حنیف رامے نے اپنی کتاب' اسلامی سوشلزم' میں شامل کیا ہے اور جو 27 تا 38 صفحہ پر موجود ہے۔ہم نے یہاں اقبال رحمان کے ترجمہ سے استفادہ کیا ہے' لہٰذا حوالہ بھی اس کا دیا ہے۔

(154) خلیفہ عبدالحکیم' اسلامی سوشلزم (اسلام اینڈ کمیونزم) بحوالہ اسلامی سوشلزم مرتبہ حنیف رامے۔ص 29

(155) ایضاً۔ص 27

(156) ایضاً۔ص 27

(157) ایضاً۔ص 27-28

(158) نگی' فقیر بخش۔ماہنامہ "نصرت" اکتوبر 1966ء میں مضمون "تاریخ کی مادی تعبیر"

(159) یہاں یہ امر مدنظر رکھنا چاہیے کہ جس طرح مارکس نے ہیگل کی تصوری جدلیات کو مادی جدلیت میں بدل دیا تھا' اسی طرح مارکس نے ہیگل کے ریاست کو مطلق سمجھنے کے تصور کو بدل دیا اور وہ ریاست کی بجائے سماج کو مطلق سمجھنے لگا اور وہ حدود و اختیارات اور قوت جو ہیگل ریاست کو انسانوں سے ماوراء اور بالاتر ادارے کے طور پر عطا کرتا ہے' وہی اس نے سماج کو عطا کیے اور یوں اس نے سماج کو انسانوں کے اوپر ہیگل کی ریاست کی طرح ایک ظالم' مطلق اور جابر حکم کے طور پر مسلط کر دیا حالانکہ ریاست اور سماج دونوں فرد کے لیے ہیں نہ کہ فرد ان کے لیے' البتہ فرد کو اپنی ضرورت کے تحت انہیں بھی یعنی سماج اور ریاست کو حسین' نفیس اور شفیق بنانے کی کوشش کرنی چاہیے جبکہ ہیگل ریاست کو اور مارکس سماج کو بے رحم' مطلق اور جابر اداروں کی صورت میں انسانوں کے اوپر مسلط کرتا ہے۔

(160) ہیکل' محمد حسین' عمر فاروق اعظم۔ص 694 ترجمہ حبیب اشعر۔میری لائبریری۔لاہور 1963ء

(161) اس موضوع پر بحث اسلامی جمہوریت کے باب میں ہو چکی۔مزید مطالعہ کے لیے پروفیسر مظہر الدین کی کتاب' اسلام اور تھیاکریسی'۔

(162) خلیفہ عبدالحکیم' اسلام کا نظریہ حیات۔ص 439

(163) رسل' برٹرینڈ رسل' صوفیہ دسمبر 1974ء۔ص 16

(164) خلیفہ عبدالحکیم' اسلام کا نظریہ حیات۔ص 20

''جس قوم نے عورتوں کو ضرورت سے زیادہ آزادی دی' وہ کبھی نہ کبھی اپنی غلطی پر ضرور پشیمان ہوئی ہے۔ عورت پر قدرت نے اتنی اہم ذمہ داریاں عائد کر رکھی ہیں کہ اگر وہ ان سے پوری طرح عہدہ برآ ہونے کی کوشش کرے تو اسے کسی دوسرے کام کی فرصت ہی نہیں مل سکتی۔ اگر اسے اس کے اصل فرائض سے ہٹا کر ایسے کاموں پر لگایا جائے جنہیں مرد انجام دے سکتا ہے تو یہ طریق کار یقیناً غلط ہوگا۔ مثلاً عورت کو جس کا اصل کام آئندہ نسل کی تربیت ہے' ٹائپسٹ یا کلرک بنا دینا نہ صرف قانون فطرت کی خلاف ورزی ہے بلکہ انسانی معاشرے کو درہم برہم کرنے کی افسوسناک کوشش ہے۔''

(حکیم الامت علامہ محمد اقبال از ''ذکر اقبال''
عبدالمجید سالک' بزم اقبال۔
لاہور' جون 1955ء۔ ص 260)

# فلسفۂ نسواں

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک ثقافت اور تہذیب کا ایک معیار یہ ہے کہ اس تہذیب میں عورت کو کیا مقام عطا کیا جاتا ہے۔ چنانچہ وہ کسی مفکر کے ان الفاظ کو اپنے مضمون ''اسلامی تہذیب کا تصور''(1) میں رقم کرتے ہیں کہ

''کسی تہذیب کو جانچنے کا بہترین معیار یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ اس میں عورتوں کے ساتھ کیا سلوک ہوتا ہے۔''(2)

اس معیار پر جب خود ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم قدیم تہذیبوں اور ثقافتوں کا اسلامی ثقافت و تہذیب کے ساتھ موازنہ کرتے ہیں تو وہ بالآخر اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ پچھلی تہذیبوں اور ثقافتوں نے عورت کے حقوق سلب اور غصب کیے ہیں۔ ایک طرف یا تو ان تہذیبوں نے عورت کو نہایت پست اور گھٹیا مقام عطا کیا ہے یا اباحت نسواں کے مراکز خود قائم کیے اور عورتوں کو بے لگام آزادی سے ہمکنار کر کے معاشرے کی باگ ڈور ان کے ہاتھ میں دے دی جس کے نتیجہ میں وہ تہذیبیں ہلاک ہو کر رہ گئیں۔ دنیا میں عورت اور مرد کے تعلقات کے تعین میں ہمیشہ افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے یا تو عورت کو مِلک قرار دے کر اسے منڈیوں اور بازاروں میں خریدا اور بیچا گیا۔ اسے ہر طرح سے گھٹیا اور رذیل قرار دیا گیا۔ اسے گناہ اور معصیت کا گھر کہا گیا یا اسے اس قدر بڑھایا گیا کہ اقوام کی زمام اس کے ہاتھ میں دے دی گئی۔ اقوام کی قسمت کے فیصلے اس کے اشارۂ ابرو کے محتاج بنا دیئے گئے۔ سید مودودی نے عورت اور مرد کے تعلقات کو اقوام کے تاریخی پس منظر میں یوں پیش کیا ہے کہ:

''جب ایک قوم وحشت کے دور سے نکل کر تہذیب و حضارت کی طرف بڑھتی ہے تو اس کی عورتیں لونڈیوں اور خدمت گاروں کی حیثیت سے اس کے مردوں کے ساتھ ہوتی ہیں۔ ابتداء میں طاقتوں کا زور اسے آگے بڑھائے لیے جاتا ہے مگر تمدنی ترقی کی ایک خاص منزل پر پہنچ کر اسے محسوس ہوتا ہے کہ اپنے پورے نصف حصہ کو پستی کی حالت میں رکھ کر وہ آگے نہیں جا سکتی۔ اس کو اپنی ترقی کی رفتار رکتی نظر آتی ہے اور ضرورت کا احساس اسے مجبور کرتا ہے کہ اس نصف ثانی کو بھی نصف اول کے ساتھ چلنے کے قابل بنائے مگر جب وہ اس نقصان کی تلافی شروع کرتی ہے تو

صرف تلافی پر اکتفا نہیں کرتی بلکہ آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ عورت کی آزادی سے خاندانی نظام (جو تمدن کی بنیاد ہے) منہدم ہو جاتا ہے۔ عورتوں اور مردوں کے اختلاط سے خواہش کا سیلاب پھوٹ پڑتا ہے۔ شہوانیت اور عیش پرستی پوری قوم کے اخلاق کو تباہ کر دیتی ہے اور اخلاقی تنزل کے ساتھ ساتھ ذہنی، جسمانی اور مادی قوتوں کا تنزل بھی لازمی طور پر رونما ہوتا ہے جس کا آخری انجام ہلاکت و بربادی کے سوا کچھ نہیں۔"(3)

تہذیبوں کے زوال کے بارے میں عورت کیا کردار ادا کرتی ہے، سید مودودی کا تبصرہ لائق توجہ ہے۔ اگرچہ محض عورت ہی اس زوال کی مکمل طور پر ذمہ دار نہیں رہی مگر وہ اہم کردار کی حامل ضرور رہی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا عورت اور مرد کے تعلقات کسی ایسی طرز پر قائم ہو سکتے ہیں جہاں مرد اور عورت کے تعلقات افراط و تفریط سے بچ کر قائم ہوں اور جہاں عورت کے ساتھ ایک نہایت عادلانہ اور انصاف پرور رویہ اختیار کیا جا سکے۔ اسے مرد کی طرح بحیثیت ایک فرد کے حقوق میں مساوات حاصل ہو اور جہاں اس کے لیے ایک ایسی راہ عمل مجوز کی جائے جسے اپنا کر وہ سماج کا عضو معطل نہ بنے بلکہ سماج کی تعمیر و ترقی میں اپنا کردار تخلیقی اور تعمیری انداز سے اپنی صلاحیتوں کے مطابق اپنے ذہن و جسم اور صلاحیتوں کی مخصوص نوعیت کے لحاظ سے اپنے مخصوص دائرہ میں ادا کرے اور وہ قوم کی تخریب کا سامان بننے کی بجائے اس کی تعمیر کی راہیں ہی موزوں کرنے میں ہمیشہ اپنی صلاحیتوں کو کھپایا کرے۔ یہاں تفصیل کا یارا نہیں ورنہ یونان، روم، بابل، ہندو اور خود مسلمانوں کی تہذیب کی شکست و ریخت میں عورت نے اہم کردار ادا کیا ہے۔(4)

ڈاکٹر خلیفہ حکیم نے اپنی تحریروں میں عورتوں سے متعلق دو اہم مسائل کو زیادہ تر اپنی بحث کا موضوع بنایا ہے۔ ان میں ایک تو مسئلہ ضبط ولادت ہے اور دوسرا تعدد ازدواج کا مسئلہ ہے۔ مسئلہ ضبط ولادت ہمارے ملک میں ایک اہم متنازعہ فیہ موضوع رہا ہے جس پر ملک کے تمام علماء اور اہل فکر حضرات نے روشنی ڈالی ہے۔ آج دنیا کی آبادی جس تیزی سے بڑھ رہی ہے اور معاشی وسائل اس کی نسبت سے ترقی نہیں کر رہے تو ایسی صورت میں جبکہ قومی اور ملی زندگی پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتی جا رہی ہے، کیا ضبط ولادت جائز ہے۔ اگر جائز ہے تو کن بنیادوں پر اور اگر یہ جائز نہیں تو کیوں؟ یا پھر کیا کوئی ایسی متوازن راہ بھی ہے جو اس مسئلہ کے معاملہ میں اختیار کی جا سکتی ہے۔ حکیم نے عورتوں کے بارے میں اس اہم موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے اور اپنے نتائج فکر کو نہایت مربوط انداز سے پیش کیا ہے۔ دوسرا اہم مسئلہ تعدد ازدواج کا ہے۔ اسلام نے چار نکاحوں کی جو اجازت ہر مرد کو دے رکھی ہے تو اس کی منطق کیا ہے؟ عیسائیت میں محض ایک نکاح کی اجازت ہے اور دوسری شادی محض اس وقت ہی ہو سکتی ہے جبکہ کوئی عیسائی اپنی پہلی بیوی کو طلاق دے اور پہلی بیوی کو بھی محض اس لیے طلاق دی جا سکتی ہے جبکہ وہ فاحشہ اور زانیہ اور بدکردار ہو اور کسی صورت میں طلاق نہیں دی جا سکتی۔ کیا مسیحی خاندانی نظام اسلامی خاندانی نظام سے زیادہ مستحکم ہے؟ کیا ایک مرد محض ایک عورت پر اکتفا نہیں کر سکتا؟ مسیحی سماج ایک

نکاح پر اصرار کرتا ہے مگر داشتہ رکھنے اور بیواؤں کے پاس جانے سے وہ ایک مسیحی کو نہیں روکتا۔ کیا وہ معاشرہ زیادہ مستحکم ہے جہاں ایک عورت ایک خاوند رکھتی ہے مگر اس کا خاوند ساتھ ہی داشتہ رکھتا ہے[5] اور کبھی کبھار ہی سہی مگر بیوہ اور طوائف کے پاس چلا جاتا ہے اور جہاں طلاق لینا امر محال ہے یا وہ معاشرہ زیادہ مستحکم ہے جہاں عورت کو یہ تحفظ ملتا ہے کہ اس کا خاوند کسی بیوہ یا طوائف کے پاس تو نہیں جائے گا اور نہ ہی سماج اسے داشتہ رکھنے کی اجازت دے گا بلکہ اسے اس امر کی اجازت دے گا کہ وہ اشد ضرورت کی صورت میں یا کسی سماجی اور عمرانی مجبوری کی شکل میں دوسری شادی حتیٰ کہ چوتھی شادی تک کرے مگر پھر اسے اس دائرہ سے باہر جانے کی صورت میں رجم کی سزا بھگتنی ہوگی۔ یہاں ہم نے لونڈی کا دانستہ ذکر نہیں کیا' اس لیے کہ چار نکاحوں کی اجازت تو اسلام میں ایک مختلف نوعیت کا حکم ہے جو ہر عہد اور دور میں لاگو رکھا جا سکتا ہے مگر لونڈی کا حکم ایک مخصوص معاشرے سے متعلق ہے۔ ایسا معاشرہ جو ابتدائی درجوں پر ہو جہاں جنگ میں قیدیوں کو رکھنے اور تبادلہ کا کوئی معقول انتظام نہ ہو۔ اگر یہ حکم نہ ہوتا تو عرب معاشرے میں اسلامی فتوحات کے بعد جو انارکی برپا ہوتی' اسلامی تہذیب اسی سے چوپٹ ہو جاتی اور کبھی پروان نہ چڑھتی مگر جب جنگی قیدیوں کو رکھنے کے موجودہ دور میں معقول انتظامات ممکن ہیں اور انہیں تبدیل کرنا بھی کوئی مشکل امر نہیں لونڈی اور باندی کا سلسلہ جاری نہیں رکھا جا سکتا اور نہ غلامی کو رواج دیا جا سکتا ہے۔ نہ اسلام کا مزاج یہ ہے اور نہ غلامی کے ادارے کو مستقل طور پر تشکیل دینا خدا اور رسول کی منشا ہو سکتا ہے۔ شروع میں تو یہ ایک سماجی احتیاج کے طور پر ادارہ قائم رہا اور بعد میں جب ملوکیت آئی تو اس نے جہاں ملائیت کو ایک ادارہ بنا دیا اسی طرح اسلام کی اصل روح سے اغماض برت کر ظواہر پر اصرار کر کے اس نے محض اپنی تمکنت قائم رکھنے کے لیے غلامی اور لونڈی کو ایک ادارے کی شکل میں قائم رکھا جو کہ نہایت افسوسناک امر ہے اور یہ اعزاز مسلمانوں کو نہ ملا کہ وہ غلامی کو ختم کرتے بلکہ امریکہ کے سولھویں صدر ابراہم لنکن کو نصیب ہوا کہ اس نے غلامی کی جڑ اپنے لہو سے ہمیشہ کے لیے کاٹ کر رکھ دی حالانکہ اس کی طرف ابتدائی قدم اسلام نے اٹھایا تھا کہ تاریخ انسانی میں غلاموں سے احسن سلوک اور انہیں آزاد کرنے کی روایت کا آغاز کیا۔ اب جبکہ غلامی کا ادارہ مٹ چکا ہے' اس کے بارے میں کوئی بحث کرنا بھی لاحاصل ہے۔ چنانچہ ہم نے لونڈی کے مسئلہ کو اسی وجہ سے درخور اعتنا تصور نہیں کیا کہ اس لعنت کو قائم رکھنا اسلام کی منشا نہ تھا۔

جیسا کہ شروع میں ہم نے ذکر کیا ہے' خلیفہ ڈاکٹر عبدالحکیم کسی ثقافت کی برتری کے لیے یہ معیار رکھتے ہیں کہ اس میں عورتوں سے کیا سلوک کیا جاتا ہے۔ خلیفہ حکیم نے چونکہ تعدد ازدواج کو اور ضبط ولادت کے مسئلہ کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں حل کرنے کی کوشش کی ہے' لہٰذا اسے بہتر طور پر سمجھنے کے لیے مختصراً اسلامی معاشرے میں عورت کی حیثیت کے بارے میں عرض کریں گے۔ ایک جدید اسلامی معاشرہ میں عورت کے متعلق چار اہم سوالات جواب طلب ہیں۔

1- جدید اسلامی معاشرہ میں عورت کی حیثیت کیا ہے؟ کیا وہ مرد کے مساوی حقوق و اختیارات رکھتی ہے؟ معمولات زندگی میں وہ کس حد تک شریک ہو سکتی ہے؟ کیا وہ جائیداد رکھ سکتی ہے؟ کاروبار' ملازمت' ڈاکٹر یا انجینئر بن سکتی

ہے یا اس کا اصل مقام محض گھر ہی ہے اور گھر کی اس چار دیواری سے باہر وہ کسی قیمت پر نہیں جا سکتی۔ مختصراً عورت کی آزادی کی حدود و شرائط کیا ہیں؟ خلیفہ حکیم نے اس سوال کو کوئی زیادہ مفصل انداز سے موضوع بحث نہیں بنایا مگر ضمناً اس موضوع پر اُن کا نقطہ نظر اُن کی تحریروں کے پس منظر میں متعین کرنا کوئی زیادہ مشکل نہیں۔

2۔اسلامی معاشرہ میں تعدد ازدواج کا مسئلہ نہایت اہم ہے۔ یورپی مستشرقین نے اس موضوع پر اسلام کو خوب آڑے ہاتھوں لیا ہے مگر خود وہ اس صورتحال کو سمجھ نہیں پائے جو کہ تعدد ازدواج کے سلسلہ میں اسلام نے اختیار کی ہے۔ ان کا انداز فکر افہام و تفہیم کا نہیں بلکہ تنقید محض کا ہے۔ دوسرے خود یورپ اس مسئلہ پر اپنی طرف سے جو حل پیش کرتا ہے، وہ اتنا ناقص اور متشددانہ ہے کہ وہ انسانی سماج کے مسئلہ سے عدم تفہیم کی چغلی کھاتا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اس مسئلہ پر نہایت مفصل گفتگو کی ہے اور یورپی نقطہ نظر کا جواب بھی دیا ہے۔

3۔اسلامی سماج میں تیسرا اہم مسئلہ پردہ کا ہے۔ کیا مروجہ پردہ شرعی ہے۔ جلباب سے مراد محض ایک چادر لپیٹ لینا ہے یا اس سے مراد منہ پر نقاب ڈالنا بھی ہے اور کیا جلباب کا حکم جیسا کہ پروفیسر عثمان کہتے ہیں [6] وقتی حکم ہے یا اسلامی معاشرہ کی خواتین کے لیے ایک مستقل حکم کی حیثیت رکھتا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اس موضوع پر اگرچہ اپنے افکار کا اظہار نہیں کیا مگر وہ جلباب سے مراد ایک موجودہ مروج برقعہ نہیں لیتے تھے بلکہ وہ بھی اس سے مراد ایک چادر لیتے تھے جو کہ عورت اچھی طرح اوڑھ لے۔ اس بات کا اندازہ اس کے تجدد پسندانہ افکار کے مطالعہ کے بعد ہر شخص خود لگا سکتا ہے۔

4۔اس سلسلے کا چوتھا اہم مسئلہ ضبط ولادت ہے یعنی خاندانی منصوبہ بندی۔ مشہور ماہر اقتصادیات مالتھس [7] نے اٹھارہویں صدی میں نظریہ آبادی پر اپنے تصورات کو سائنسی انداز میں پیش کیا تھا۔ اگرچہ اس کے نتائج پر بعد میں مختلف معیشت دانوں نے نقد و جرح کی مگر اس کی بنیادی فکر کو پھر بھی پذیرائی حاصل ہوئی اور انیسویں اور بیسویں صدی میں اور اب بھی پوری دنیا میں خاندانی منصوبہ بندی کی اہمیت پر زور دیا جا رہا ہے اور تمام ممالک میں خواہ وہ اسلامی ہوں یا غیر اسلامی، اس کا اثر اور دباؤ ہے۔ کیا ضبط ولادت اسلام کے خلاف ہے۔ کیا ضبط ولادت قتل نفس انسانی کے مترادف ہے۔ اس پر مسلمانوں میں دلچسپ مباحث ہوئے ہیں۔ مسلمانوں کا قدامت پسند طبقہ تو اسے عذاب الٰہی کو دعوت دینے کے مترادف خیال کرتا ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی، سید ابوالاعلیٰ مودودی اور اسی مکتب فکر کے دیگر لوگ اس کی شد و مد سے مخالفت کرتے ہیں [8] مگر مسلمانوں کا روشن خیال طبقہ اسے معیوب قرار نہیں دیتا اور اس کی ایک صورت کو ضرور قبول کرتا ہے اور قرآن و حدیث سے اس کا جواز لاتا ہے۔ مولانا محمد جعفر پھلواروی ندوی اور ہمارے ممدوح ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم بھی اسے خلاف اسلام تصور نہیں کرتے [9] اور قرآن و حدیث سے اس کا شرعی جواز لاتے ہیں اور ابتدائی اسلامی معاشرے سے اس کی امثال پیش کرتے ہیں۔ ذیل میں ہم ان چاروں موضوعات پر خلیفہ حکیم کا اور اپنا نقطہ نظر پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اسلام نے خود کو دین فطرت اور تمام بنی نوع انسان کے لیے ایک ضابطہ حیات اور دستور العمل کہا ہے، لہٰذا

اسلام کی تعلیمات میں لچک ہونا ضروری ہے اور اسے اصولی حد تک ایسی حدود و قیود بتانا چاہیے جو کہ بین الفرد اور بین الاجتماع تعلقات کے تعین کے لیے لابدی اور لازمی ہوں۔ حیات انسانی میں عورت اور مرد کے تعلقات افراط و تفریط کا شکار رہے ہیں۔ مادر سری نظام معاشرت میں کنبہ اور خاندان کی سربراہی عورت کے ہاتھ تھی مگر جب سے دنیا میں پدر سری نظام معاشرت رائج ہوا ہے اور مرد نے معاشی' سیاسی' انتظامی اور سماجی امور میں خود کو بہتر اور برتر ظاہر کر کے اپنی قوتوں کی فوقیت عورت پر ثابت کر دی ہے' اس وقت سے عورت ہر سطح پر مردوں کے زیر نگیں ہو گئی ہے۔ پدر سری نظام میں بہت کم عورتوں نے خود کو تاریخی طور پر برتر ثابت کیا ہے اور اس میں بھی زیادہ تر وجہ حالات کی تھی جنہوں نے انہیں ابھرنے کا موقع دیا مگر ان میں سے بھی بہت کم عورتیں نامور ہوئیں۔ ان میں سے اکثر عام عورت کی حالت ایک شے مصرفہ سے زیادہ نہیں رہی۔ دوسری چیزوں کی طرح وہ بھی مردوں کی مملوک رہی ہیں جیسے گھوڑے' گدھے یا اور کوئی شے مصرفہ۔ مرد سے اس کے چار مقدس رشتے ہیں۔ ماں' بہن' بیٹی اور بیوی مگر مرد نے اسے ایک اور رشتہ بھی بننے مجبور کیا اور وہ رشتہ بیوہ' طوائف اور داشتہ کا تھا اور اکثر مذاہب نے اسے مقدس تصور کیا[10] اور اس کے لیے شرعی جواز تلاش کیا۔ عورت کو لعن طعن کہنے اور اسے ہر طرح سے پست اور گھٹیا کہنا بھی مختلف مذاہب میں مروج رہا ہے اور عورت کی شخصیت کے بارے میں بے سروپا باتیں کہی گئی ہیں اور اسے شدید حقارت کی نظر سے دیکھا گیا ہے۔[11]

خود حضرت عمرؓ نے عورتوں کی عرب سماج میں اسلام سے قبل قدر و وقعت کے بارے میں بڑی درست تصویر اپنے ان الفاظ میں پیش کی:

"قسم بخدا' ہم دور جاہلیت میں عورتوں کو کوئی حیثیت ہی نہیں دیتے تھے۔ یہاں تک کہ اللہ نے ان کے بارے میں اپنی ہدایات نازل کیں اور ان کے لیے جو کچھ حصہ مقرر کرنا تھا' مقرر کیا۔"[12]

اسلام نے پہلی دفعہ عالم انسانی میں مرد اور عورت کے بارے میں ایک انقلابی رویہ اختیار کیا اور عورت کی حیثیت کو عملی طور پر قابل احترام صورت دی جس نے عورت کے بارے میں دیگر اقوام کو بھی متاثر کیا اور بعد میں یورپ میں بھی عورتوں کو قابل احترام مقام ملا۔ اسلام نے ہی پہلی مرتبہ مرد اور عورت کو ایک جیسا قرار دیا اور کہا:

"عورتیں مردوں کی ہی ہم جنس ہیں۔"[13]

یہ کہہ کر اسلام نے عورت کے بارے میں پرانے تمام تعصبات کی جڑ کاٹ دی اور عورتوں اور مردوں کو ہم رتبہ اور ہم مرتبہ کر دیا۔ قرآن حکیم میں عورتوں اور مردوں کے بارے میں واضح طور پر احکام دیئے گئے[14] اور مرد کو عورت کا اور عورت کو مرد کا لباس قرار دیا گیا۔

حقوق و فرائض میں اسلام عورت اور مرد میں جو امتیاز رکھتا ہے' وہ محض ان کی صلاحیتوں کے لحاظ سے اور ان کے

سماجی کردار کے سبب سے ہے' ورنہ جب اسلام یہ کہتا ہے کہ خدا نے مرد اور عورت کو ایک ہی نفس واحدہ سے پیدا کیا ہے تو مرد اور عورت کو شرف اور عزت و توقیر کے لحاظ سے ایک ہی مقام پر لے آتا ہے بلکہ امومت کے فرائض کی بنا پر مرد پر عورت کو کئی ایک مقامات پر زیادہ رتبہ دیا گیا ہے۔

ایک مسلم معاشرہ میں پردہ اور دیگر چند ضروری تحدیدات کے ساتھ عورت کو ہر طرح کی آزادی حاصل ہے۔ وہ جو چاہے کر سکتی ہے' دفتر کی ملازمت ہو' نرسنگ کا پیشہ ہو' ڈاکٹر اور انجینئرز بھی وہ بن سکتی ہے اور فوج' سکول غرضیکہ تجارت' صنعت و حرفت' کھیتی باڑی اور محنت مزدوری تک کر سکتی ہے مگر اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے اصل فرائض امومت برباد نہ ہوں۔ عائلی زندگی المناک کر کے اور نسل انسانی کی طرف سے عائد کردہ اصل مقاصد سے صرف نظر کر کے اسے ایسا کرنے کی اجازت جو معاشرہ بھی دے گا' وہ تباہی سے ضرور دوچار ہوگا۔ ایک مسلم سماج کا اولین فریضہ ہے کہ وہ ایک ایسا نظام تشکیل کرے جہاں عورت کو اپنے گھر اور زندگی کے دیگر میدانوں میں مرد کے پہلو بہ پہلو جلباب کی تحدید قبول کرتے ہوئے بھی اپنی صلاحیتوں کے جوہر دکھانے کے اسباب و مواقع فراہم کرے۔ جو لوگ عورت کو گھر کی چار دیواری میں ہی مقید کرنا چاہتے ہیں اور اسے کسی بھی قیمت پر زندگی کے دوسرے میدانوں میں سرگرم عمل ہوتے دیکھنا نہیں چاہتے' غالباً وہ اسلامی سماج کے ابتدائی دور کا گہرا مطالعہ نہیں کرتے اور خود کو بعد کے فقہی مذاہب کی موشگافیوں تک محدود کرنا چاہتے ہیں۔

اسلام کا ابتدائی سماج سادہ تھا مگر اس سادہ سماج میں بھی جہاں عورت کو چند سال قبل نہایت حقیر شے تصور کیا جاتا تھا' معاشی مجبوریوں کی بنا پر' جنگی مواقع پر خدمت کرنے اور محنت و مشقت کے ذریعے اپنی روزی پیدا کرنے کا حق تھا اور مسلمانوں کی مجلسی زندگی میں اور زندگی کے دیگر میدانوں میں مثلاً تجارت' صنعت' کھیتی باڑی' مرہم پٹی' سیاست' تعلیم و تعلم اور واعظ و تبلیغ میں وہ حصہ لیتی تھیں۔ حواشی میں ہم نے ابتدائی مسلم سماج میں عورت کی سرگرمیوں کی چند امثال رقم کی ہیں۔ ان کو دیکھ کر ہر شخص اندازہ لگا سکتا ہے کہ حضور نبی اکرمؐ نے عورت کو گھر کے ساتھ ساتھ دیگر شعبہ ہائے زیست میں بھی اپنے جوہر دکھانے کا مناسب موقع عطا فرمایا۔ حضور صلعم کے عہد میں سماج کی بُنت سادہ تھی مگر اس سماج میں بھی عورت محض گھر کی چار دیواری تک محدود نہ رہی۔ آج جبکہ سماج پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتا جا رہا ہے تو عورت کو سماج کا عضو معطل بنا کر رکھنا بھی اسلام کے مزاج کے مطابق نہیں۔ عورتوں سے زندگی کے دیگر شعبوں میں بھی کام لینا چاہیے مگر اس کے لیے مسلم سماج میں عورت کے لیے دو شرائط ہیں۔

1- پہلی شرط تو یہ ہے کہ مسلم عورت محض مخصوص شعبہ ہائے زیست میں ہی سرگرم کار ہو سکتی ہے اور ایسا کرتے ہوئے اسے اولین مقام اپنی خاندانی اور عائلی زندگی کو ہی دینا ہوگا' اس لیے کہ ہر عورت کی طرح اس کی سب سے اہم ذمہ داری اس کے فرائض امومت ہیں۔ امومت کے فرائض اور خاندان' کنبہ اور خاوند کی ذمہ داریوں کی ادائیگی کو اسے اولین اہمیت دینا ہوگا یا اس بات کا کوئی خاطر خواہ اہتمام کرنا ہوگا کہ جس سے اس کے فرائض امومت اور خاندان اور کنبہ کے

فرائض میں رخنہ نہ پڑے۔ پھر اسلامی سماج اس بات کا مجاز ہے کہ وہ عورتوں کے لیے کچھ ایسے انتظامات اور شعبے قائم کرے جس سے انہیں اپنے فرائض کی ادائیگی میں سہولت ہو اور وہ اسلام کے تقاضوں کو ملحوظ خاطر رکھ کر اپنے فرائض ادا کر سکیں۔ مثلاً دفاتر میں پردے کا انتظام' دفاتر کی علیحدہ بسوں کا اہتمام' ایام زچگی میں رخصت' عورتوں کے لیے دفتر کے اوقات کار میں رعایت اور ان کے خاوند کے شہر میں مناسب ملازمت کا اہتمام وغیرہ۔ سکولوں اور یونیورسٹیوں میں پردے کا اہتمام جیسے کلاس میں مخلوط تعلیم کے اداروں میں پردے لگائے جاتے ہیں یا عورتوں کے لیے علیحدہ تعلیمی اداروں کا قیام۔

2۔ دوسری شرط یہ ہے کہ عورتوں کے لیے اسلامی پردے کا جو حکم آیا ہے' اسلامی سماج اس کے نفاذ کا مجاز ہے اور اس کی خلاف ورزی پر تادیبی کارروائی بھی کر سکتا ہے۔ ایک اسلامی معاشرے میں کوئی عورت کسی بھی حالت میں پردے کی ان حدود کو ترک نہیں کر سکتی جو کہ اسلام نے سختی سے عائد کی ہیں۔ جلباب [15] یا ایک بڑی سی چادر اسے اوڑھنے کا حکم ہے۔ صرف منہ اور چہرہ [16] ہی وہ کھلے رکھ سکتی ہے مگر آرائش و زیبائش کے ساتھ نہیں بلکہ سادگی کے ساتھ۔ ایک چادر اوڑھ کر یا اپنے گرد لپیٹ کر وہ چاہے تو پتلون' ساڑھی یا کوئی سا بھی لباس پہن سکتی ہے مگر اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اس سے اس کے اعضائے جسم نہ تو برہنہ ہوں اور نہ نمایاں۔ اگر وہ پتلون' کوٹ اور سکارف بھی استعمال کرے تو یہ بھی اسلامی تعلیمات کے خلاف نہ ہوگا۔ بشرطیکہ پتلون کوٹ کسے ہوئے نہ ہوں اور نہ اعضائے جسم نظر آتے ہوں نہ سر ننگا ہو۔ ہاتھ اور چہرے کے سوا اس کے جسم کا کوئی بھی عضو نظر نہ آ رہا ہو۔ عورت کا عورتوں سے بال کٹوانا بھی اسلام کے خلاف نہیں مگر سرعام وہ ننگے سر رہ کر یا لہرا کر چل نہیں سکتی۔ اسے آداب و احکام اسلامی ہر حال میں مدنظر رکھنے ہوں گے۔ مسلمان عورتوں کے علاوہ اسلامی ریاست میں غیر مسلم عورتیں بھی ان احکام کی پابند ہوں گی تاکہ معاشرے میں انارکی اور بگاڑ کی کوئی بھی صورت پیدا نہ ہو۔

اس سماج میں عورت کو اس بات کا پورا پورا حق حاصل ہے کہ وہ احکام و شرائط شریعت کو ملحوظ رکھتے ہوئے خود جس مرد سے چاہے نکاح کرے' بلوغت پر اس کا باپ' بھائی' ماں یا کوئی بھی عزیز یہ حق نہیں رکھتا کہ وہ کسی مسلم عورت کی شادی اس کی مرضی کے خلاف کرے۔ مسند احمد اور ابن ماجہ نے حضور صلعم کے عہد کا ایک واقعہ روایت کیا ہے کہ:

"ایک صاحب نے اپنی لڑکی کا نکاح ایک مالدار شخص سے کرا دیا لیکن لڑکی اس کو پسند نہیں کر رہی تھی۔ اس نے حضور اکرمؐ سے عرض کی۔ ان ابی زوجنی ابن اخیہ میرے والد نے میری شادی اپنے ایک دولت مند بھتیجے سے کر دی ہے تاکہ مجھ کو پھنسا کر اپنی کشائش کا سامان کریں۔"

آپؐ نے فرمایا کہ اگر تجھ کو یہ عقد پسند نہیں تو تو آزاد ہے۔ اس نے کہا کہ:

"قد اجزت ماضع ابی ولکن اردت ان تعلم النساء ان لیس للدباء من الامر شیء میرے والد نے جو اقدام کیا ہے' میں اس کو بحال کرتی ہوں لیکن میں چاہتی ہوں کہ عورتوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ ان کی مرضی کے خلاف باپوں کو ان کے نکاح کا حق نہیں ہے۔" [17]

بخاری شریف کی کتاب ''الطلاق'' میں شفاعۃ النبی فی زوج بریرۃؓ میں حضرت بریرۃؓ کا ایک واقعہ مذکور ہے جو سید جلال الدین انصر عمری نے اپنی کتاب ''عورت اسلامی معاشرہ میں'' یوں رقم کیا ہے:

''بریرۃؓ ایک لونڈی تھی جس کا نکاح مغیث نامی ایک غلام سے ہوا تھا۔ ایک عرصہ بعد بریرۃؓ آزاد ہو گئیں تو انہوں نے مغیث کے نکاح میں رہنے سے انکار کر دیا کیونکہ اصول شریعت کے تحت آزاد عورت کا غلام کے عقد میں رہنا ضروری نہیں ہے لیکن مغیثؓ بریرۃؓ سے بے پناہ محبت کرتے تھے۔ ان کی محبت کا یہ عالم تھا کہ بریرۃؓ کے اس فیصلہ کے بعد زار و قطار روتے ہوئے ان کے پیچھے پیچھے دوڑتے پھرتے تھے۔ رحمت عالمؐ نے یہ منظر دیکھ کر بریرۃؓ سے کہا یا بریرۃ اتقی اللہ فانہ زوجک و ابو ولدک اے بریرہ! خدا سے ڈرو اور اس کی محبت و بے قراری کا خیال کرو۔ کل تک تیرا شوہر رہا ہے اور اس سے تجھے اولاد بھی ہو چکی ہے۔''

بریرۃؓ نے دریافت کیا اتا مر فی بذاک۔ کیا آپ صلعم مجھے اس کی بیوی رہنے کا حکم دے رہے ہیں؟ آپؐ نے جواب دیا لا انما انا شافع۔ نہیں! میں اس کا کیسے حکم دے سکتا ہوں۔ میں تو تم سے سفارش کر رہا ہوں۔ اس نے کہا فلا حاجتہ لی فیہ تو مجھے اس کی کوئی ضرورت نہیں۔

''طبقات ابن سعد'' میں روایت بیان ہوئی ہے کہ رسول اللہؐ کی ازواج مطہرات نے آپ صلعم سے بہتر اور خوشحال زندگی کا مطالبہ کیا۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے سمجھانے پر ام سلمیٰؓ نے انہیں منع کیا کہ وہ شوہر اور بیوی کے معاملات میں دخل نہ دیں۔ [19] اسلام نے عورت کو جو آزادی عطا کی' ہمارے متذکرہ بیان کردہ واقعات سے ان کی تفہیم ہو سکتی ہے کہ اسلام عورت کو اس بات کی مکمل طور پر اجازت دیتا ہے کہ وہ جس مرد سے چاہیں اپنا رشتہ مناکحت استوار کریں اور اس سلسلے میں ماں باپ بھی اسے شرعی طور پر مجبور نہیں کر سکتے۔ وہ اپنی مرضی کی مختار ہے۔ اس طرح جب رشتہ ازدواج ختم کرنا چاہیں پھر بھی اسے طلاق لینے کا حق حاصل ہے۔ اگر نبیؐ اپنی ذاتی حیثیت میں اسے مجبور نہیں کر سکتا بلکہ محض مشورہ ہی دے سکتا ہے تو اور کسی کی کیا مجال ہے کہ اس قدغن لگائے۔ دوسرا حق عورت کو یہ ہے کہ وہ اپنے خاوند سے نان ونفقہ کے اخراجات اور ایک مناسب حد تک خوشحالی کی زندگی طلب کر سکتی ہے۔ دنیا کی کوئی طاقت اس سے اپنے خاوند سے نان ونفقہ کے اخراجات طلب کرنے کا حق نہیں چھین سکتی۔ البتہ اسلام مرد اور عورت کسی کو یہ حق نہیں دیتا کہ وہ مناکحت کے سوا کسی اور طرح سے جنسی رشتہ استوار کریں اور اگر کوئی مرد او عورت ایسا کرے گا تو ان کو اس کی شرعی سزا بھگتنی ہوگی۔ اس میں اسلام پھر رعایت نہیں کرتا۔ مسلم سماج میں عورتوں کی عمرانی حیثیت کے بارے میں قبل اسلام کی تہذیب کا مسلم تہذیب سے موازنہ کرتے ہوئے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اس مقام کا ذکر کرتے ہیں جو اسلام نے عورت کو مسلم سماج میں عطا کیا۔ عورت کی اسلامی معاشرے میں جو حیثیت ہے' اس کے بارے میں علامہ اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ:

''فقہائے اسلام کا یہ بھی فیصلہ ہے کہ اسے بحیثیت خلیفہ اسلام بھی منتخب کیا جا سکتا ہے۔ مقررہ جہیز کے علاوہ خاوند پر نفقے کا مہیا کرنا بھی فرض ہے اور عورت اس حق کے حصول کی خاطر خاوند کی تمام جائیداد پر قابض ہو سکتی ہے۔''(20)

دوسرے

''مسلمان عورتوں کو طلاق کا حق بھی بعینہ اسی طرح حاصل ہے جس طرح خاوند کو ہے۔ اسلامی قانون کے مطابق اس حق کو حاصل کرنے کے لیے عورت بوقت نکاح اپنے باپ' بھائی یا کسی غیر شخص کو نامزد کر سکتی ہے۔ مذہبی اصطلاح میں اس کا نام تفویض ہے یعنی انتقال اختیارات۔''(21)

علامہ اقبال کی نظر میں بھی اسلام میں عورت کا مقام نہایت بلند تھا اور مردوں اور عورتوں میں اسلام نے ایک مساوات قائم کی مگر معاشرتی نظم کو قائم رکھنے کے لیے محض خاندان کی حدود میں اسلام نے خاوند کو بیوی پر ایک درجہ تفوق بخشا۔

''اور مردوں کو عورتوں پر قوام بنایا گیا ہے۔ اس سبب سے کہ اللہ نے ایک کو دوسرے پر بعض اعتبارات سے ترجیح دی ہے اور نفقہ کی ذمہ داری مردوں پر ڈالی ہے۔ پس نیک بیوی کو سزاوار ہے کہ فرمانبرداری اور رازوں کی حفاظت کرنے والی بنیں۔ بوجہ اس کے اللہ نے اس چیز کی حفاظت کی ہے۔''(22)

''اور عورتوں پر جس طرح ذمہ داریاں ہیں' اسی طرح دستور کے مطابق ان کے حقوق بھی ہیں۔ البتہ مردوں کے لیے ان کے اوپر ایک درجہ ترجیح کا ہے۔''(23)

جہاں تک خلیفہ اسلام عورت کے ہو سکنے کا سوال ہے تو اگرچہ علامہ اقبال کی ذات خود بڑی ثقہ تھی مگر اقبال نے ان فقہاء کا حوالہ نہیں دیا جو کہ مسلمانوں پر عورت کی امامت کے قائل تھے۔ ہمارا خیال ہے کہ عورت کو مسلمانوں میں خلیفہ اسلام منتخب کرنے کی تائید اکثر فقہاء نہیں کرتے۔ اس لیے اقبال کی رائے کوئی زیادہ ثقہ نہیں ہے۔ علامہ ابن حزم لکھتا ہے:

''وجیع فرق اهل القبلة لیسو منهم احد یجیز امامه امراة''(24)

(اہل قبلہ (مسلمانوں) کے تمام فرقوں میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جو عورت کی امامت کو جائز سمجھتا ہو۔)

البتہ زندگی کے دوسرے میدانوں میں اسلام نے عورت کو ہر عہدہ اور منصب کے قابل سمجھا ہے اور چند ضروری تحدیدات کے ساتھ اسے زندگی کے تمام شعبوں میں شرکت کرنے کی اسلام اجازت دیتا ہے۔

عورتوں کے بارے میں اسلامی سماج میں دوسرا اہم مسئلہ تعدد ازدواج کا ہے۔ یورپی مستشرقین اور دیگر مذاہب کے لوگ اسلام کے عائلی نظام میں سب سے زیادہ اعتراض تعدد ازدواج پر کرتے ہیں۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے سوال و

جواب کی شکل میں ''مقالات حکیم'' جلد اول میں بحث کی ہے اور مردوں کے لیے ایک سے زیادہ ازدواج کا جواز پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''اسلام دین فطرت ہے۔ اسی لیے مخصوص اور مستثنیٰ حالات کے لیے گنجائش چھوڑی ہے۔ بعض اوقات جائز طور پر حالات ایسے پیدا ہو سکتے ہیں کہ چارہ کار یہی ہو کہ ایک شخص دوسرا یا تیسرا نکاح کر سکے۔ اسلام کی تعلیم کسی ایک سوسائٹی کے لیے نہیں جنگی اور صحرائی قبائل سے لے کر نہایت ترقی یافتہ تمدن تک کی اقوام طلوع اسلام سے لے کر آج تک قبول کرتی چلی آئی ہیں۔ پھر ان اقوام کو مختلف ادوار میں ہر قسم کے حالات سے دوچار ہونا پڑا ہے۔ اگر اسلام کے قوانین میں کوئی لچک نہ ہوتی تو وہ مختلف زمانوں میں مختلف حالات اور مختلف مزاجوں کی اقوام پر حاوی نہ ہو سکتا تھا۔ نہایت ترقی یافتہ اور مہذب اقوام کے افراد کی زندگی میں بھی ایسے حالات پیدا ہو سکتے ہیں کہ ان کی مشکل کو نکاح ثانی ہی حل کر سکے اور اگر نکاح ثانی کو ممنوع قرار دیا جائے تو اس سے جو خرابیاں پیدا ہوں گی وہ اس سے بہت زیادہ جانگداز اور روح فرسا ہوں گی جو نکاح ثانی میں پیش آ سکتی ہیں۔''(25)

جہاں تک ہمارے نقطہ نظر کا تعلق ہے' ہم بھی مسلم سماج میں تعدد ازدواج کے مسئلہ پر فقہائے اسلام اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مؤید ہیں کہ اسلام میں چار بیویوں کی اجازت ہے مگر اسلام میں ہمارے نزدیک چار شادیاں کرنا کوئی فرض یا مستحب بات نہیں۔ اسلام دو کڑی شرائط کے ساتھ ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ یہ ایک طرح کی بہ امر مجبوری چھوٹ یا شرعی زبان میں رخصت ہے مگر مسلمانوں نے خصوصاً جاگیرداریت' ملوکیت اور حال میں سرمایہ داریت نے اسے یوں اپنایا ہے جیسے کہ اسلام میں محض یہی ایک فرض رہ گیا ہو۔ جیسا کہ متذکرہ صدر ڈاکٹر خلیفہ حکیم کا اقتباس ہے۔ اسلام نے محض اپنے عائلی نظام میں فسق و فجور اور ناجائز تعلقات مرد و زن کو روکنے کے لیے ہی رشتہ مناکحت میں اتنی ڈھیل دی۔(26) اسلام میں نہ تو کوئی مرد داشتہ رکھ سکتا ہے اور نہ اسلام طوائف کے ادارے کو کسی سماج کے گٹر کے طور پر باقی رکھنے کا جواز تسلیم کرتا ہے۔ اسلام جنسی تعلقات کے بارے میں اپنا ایک مخصوص ضابطہ رکھتا ہے۔ چنانچہ اسلام چار تک نکاحوں کی جو رعایت دیتا ہے' وہ ایک بنیادی شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ:

''اگر تمہیں یہ خطرہ ہو کہ تم یتیموں کے بارے میں انصاف نہ کر سکو گے تو عورتوں میں تمہیں جو پسند آئیں ان سے دو دو' تین تین' چار چار سے نکاح کر لو۔ ہاں اگر تمہیں یہ اندیشہ ہو کہ تم عدل (بین النساء) نہ کر سکو گے تو بس ایک ہی بیوی ہو' یا باندی ہو۔ یہ تمہیں ناانصافی سے بچانے کا قریب تر راستہ ہے۔''(27)

قرآن کی اس آیت سے دو باتیں مترشح ہوتی ہیں کہ

1۔اسلام نے ایک مخصوص صورت حال میں دوسری شادی کی اجازت دی ہے۔(الف) اگر کسی سماج میں جنگ' قحط' سیلاب یا کسی بھی وجہ سے عورتوں اور یتیموں کی اتنی تعداد ہو جائے کہ معاشرہ ان کے حقوق درست طور پر اجتماعی لحاظ سے ادا نہ کر سکے تو مسلم سماج میں اس امر کی اجازت ہو گی کہ مرد ایک سے زائد عورتوں سے نکاح کر لیں تا کہ ان عورتوں اور یتیموں کی کفالت ہو سکے۔(ب) یا عورتوں کی تعداد کسی سماج میں بڑھ جائے تو مردوں کو ایک سے زیادہ عورتوں سے شادی کر کے عورتوں کو حق زوجگی دینا چاہیے۔(ج) اگر کوئی عورت بانجھ ہے۔معذور ہے تو احسن یہ ہے کہ اسے طلاق نہ دی جائے تا کہ وہ معاشرے میں معلق ہو کر نہ رہ جائے بلکہ خاوند اسے بھی رکھ کر دوسری شادی کر سکتا ہے۔مقصود یہ ہے کہ کوئی بھی جائز وجہ دوسری' تیسری اور چوتھی شادی کے لیے موجود ہونا ضروری ہے۔ڈاکٹر خلیفہ حکیم اس موضوع پر لکھتے ہیں:

"چار تک نکاح کرنے کی اجازت ایک مخصوص صورتحال اور ایک مخصوص سماجی ابتری کے علاج کے طور پر پائی جاتی ہے۔"(28)

اس سے سوا جو اس رعایت سے فائدہ اٹھاتا ہے تو وہ جو

"شخص بغیر کسی شدید مجبوری یا ضرورت کے محض اپنے نفس و بدن کی تسکین و تفریح کے لیے ایسا کرتا ہے تو وہ اخلاقاً ایک ناجائز بات کرتا ہے۔"(29)

2۔دوسرا اس آیت سے جو مفہوم واضح طور پر ذہن میں آتا ہے' وہ یہ ہے کہ کوئی شخص اس وقت تک دوسری شادی نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ اس بات کی ضمانت نہ حاصل کرے کہ وہ اپنی ازواج کے درمیان عدل کرنے اور معاشی طور پر انہیں کفالت دینے کی استطاعت نہیں رکھتا۔جو شخص ایک سے زیادہ عورتوں سے شادی کرتا ہے تو مسلم سماج کو حق حاصل ہے کہ اسے انصاف پر مجبور کرے اور اگر وہ اپنے وسائل میں اس کفالت کا متحمل نہیں ہو سکتا تو اسے اول تو شادی کرنے سے اخلاقی اور قانونی دونوں طریقوں سے باز رکھے مگر اسلامی سماج بطور ایک قانون کے ایک سے زیادہ شادیاں کرنے پر مکمل قدغن عائد نہیں کر سکتا۔علامہ اقبال کو البتہ ہماری اس رائے سے اختلاف ہے' وہ تعدد ازدواج کے اصول کو کوئی استمراری اصول تصور نہیں کرتے۔وہ کہتے ہیں:

"اسلام میں تعدد ازدواج کا اصول کوئی استمراری اور دائمی اصول نہیں۔فقہ اسلام کے بموجب حکومت وقت ہی اس قانونی پابندی کو منسوخ کر سکتی ہے جس سے معاشرتی خرابیاں پیدا ہونے کا احتمال ہو۔"(30)

ہمیں علامہ اقبال سے محض اس قدر اتفاق ہے کہ حکومت وقت جو کہ اسلامی ہو' کسی مخصوص صورت حال میں تعدد ازدواج پر کوئی ٹھوس بنیاد پر وقتی یا جزوی طور پر پابندی عائد کر سکتی ہے مگر ہمیں اقبال سے شدید اختلاف ہے کہ یہ قانون

استمراری اور دائمی اصول نہیں ہے اور حکومت اس کو مکمل طور پر منسوخ کر سکتی ہے۔ اس موضوع پر ہمیں خلیفہ حکیم کے اس مؤقف سے بھی اختلاف ہے کہ:

''پاکستان جیسے ملکوں کی شدید ضرورت یہ ہے کہ آبادی کی افزونی کو کم کیا جائے۔ اس وقت یہاں اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں کہ اس مقصد کے لیے کیا جائز اور معقول طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں۔ بہر حال پاکستان کی حالت وہ نہیں جو ابتداء اسلام میں مسلمانوں کی حالت تھی۔ اس لیے ابتداء میں ازدواج کے معاملے میں جو جواز یا اجازتیں یا ضرورتیں تھیں، ان کے پیش نظر جو طریق عمل اختیار کیا گیا تھا، وہ موجودہ حالات پر قابل اطلاق نہیں ہے۔''(32)

اس کے لیے جو وہ ''حیات انسانی کے وسیع تجربہ'' سے بھی دلیل لاتے ہیں کہ:

''حیات انسانی کا وسیع تجربہ اس کا شاہد ہے کہ ایک سے زیادہ بیویاں باہم رقیب بلکہ دشمن ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے کوئی بیوی بھی پوری طرح شوہر کے ساتھ جذبہ وفا نہیں رکھتی۔ سوکن کا جلاپا اور سلگاپا مشہور ہے۔ شوہر کی زندگی ہی میں دو یا زائد بیویوں کی اولاد میں باہمی محبت نہیں ہوتی۔ اگر دشمنی تک نوبت نہ پہنچے، تاہم بیگانگی ضرور ہوتی ہے۔ ذرا ذرا سی بات پر رشک وحسد کی آگ بھڑکتی یا سلگتی ہے۔ یہ نصیحت کہ ایسا نہیں ہونا چاہیے عملاً کچھ معنی نہیں رکھتی۔ اگر شوہر کوئی جائیداد چھوڑ جائے تو تقسیم جائیداد کا جھگڑا دو یا تین بیویوں اور ان کی اولادوں کو عدالت کے کٹہرے پر لے جا کر کھڑا کرتا ہے۔ یہ قصے روزانہ عدالتوں میں پیش آتے ہیں اور وہاں خوب زہر اگلا اور جھوٹ بولا جاتا ہے۔ عدالت کا فیصلہ اگر عادلانہ بھی ہو تو بھی اس سے خصومت ختم نہیں ہوتی۔ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت نے ایک میاں اور ایک بیوی اور ان کی اولاد پر مشتمل ایک وحدت بنائی ہے۔ اس وحدت میں شرکت ایسا فساد پیدا کرتی ہے کہ خاندان کا سکون واطمینان غارت ہو جاتا ہے۔''(33)

خلیفہ حکیم کے متذکرہ دونوں اقتباس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اسلام میں تعدد ازواج کی ضرورت و اجازت تو مسلّم مگر ایک تو یہ وقتی اور ہنگامی اجازت عطا کی گئی تھی، دوسرے بہ امر مجبور کیا گیا تھا ورنہ یہ فطرت کے خلاف ہے۔ فطرت ایک مرد اور ایک عورت پر ہی خاندان کی نیو رکھتی ہے۔ اس کے لیے وہ سوکن کے جلاپے سے بات شروع کرتے ہیں۔ اس میں حکیم صاحب کے دونوں ہی نتائج پر ہمیں شدید اعتراض ہے۔

اولاً تو یہ کہ تعدد ازدواج کوئی یکا یک کسی ایک مجبوری کے تحت اسلام نے شروع نہیں کی تھی بلکہ عرب معاشرت میں اسلام سے قبل سے اس کا رواج چلا آ رہا تھا۔ اسلام نے اس رواج کو قائم رکھا اور اس کی اجازت بحال رکھی، لہٰذا یہ محض

جنگوں سے پیدا ہونے والی صورتحال کے تدارک کے لیے ایک حل کے طور پر نہیں اپنائی گئی تھی بلکہ ایک سماجی اور معاشرتی ضرورت کے تحت اسے قائم رکھا گیا البتہ اسے ہماری متذکرہ شرط سے مشروط کر دیا گیا' لہٰذا اسے مکمل طور پر حذف یا ختم کرنے کا نہ کوئی جواز ہے اور نہ کوئی معقول شخص اس بات کا مجاز ہے کہ اسے یک قلم موقوف کر دے۔ البتہ حالات کے ساتھ ساتھ اس اجازت کو جزوی طور پر مشروط اور پابند ضرور کیا جا سکتا ہے۔

دوم یہ کہ خلیفہ حکیم نے اسلام کے اس حکم کو تاریخ انسانی کے وسیع پس منظر میں دیکھنے کی بجائے اپنے موضوعی تجربے کی روشنی میں دیکھ کر اسے نسل انسانی کے وسیع تجربے سے منسوب کر دیا ہے۔ یقیناً حکیم صاحب کے باپ کی دو بیویاں تھیں اور انہیں کسی نہ کسی حد تک ایسے خاندان کا تجربہ ہے جہاں ان کی بیان کردہ صورتحال موجود ہوتی ہے مگر حکیم صاحب اس بات کو فراموش کر گئے ہیں کہ اسلام کے اصول تعدد ازدواج کو ہندوستانی یا پاکستانی سماج کے پس منظر میں اور انگریز کے لاگو محمڈن پرسنل لاء اور غیر اسلامی سماج کے پس منظر میں نہیں دیکھا جا سکتا۔ اس لیے کہ اسلام اگر کوئی قانون بناتا ہے تو اس کو اپنے پس منظر میں لاگو کرتا اور اس کے نتائج دیکھتا ہے۔ غیر اسلامی سماج اور غیر اسلامی قانون اور اس کی عدالتوں کے حوالے سے نہیں دیکھتا جو کہ خود انصاف کی بجائے انصاف کش اور انصاف فروش ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ تعدد ازدواج کو محض معاشرتی انصاف اور امن کی ضرورت کے تحت رکھنا چاہیے۔ اس رعایت سے کسی جنسی چراگاہ کا جواز لانا خود اسلام کے مزاج کے منافی ہے اور اسلام اس کی کھلی کھلی مذمت کرتا ہے۔ اس لیے کہ تعدد ازدواج کا مقصد بقول اقبال کچھ اور ہے' وہ کہتے ہیں:

> ''اسلام نے تعدد ازدواج کو جائز قرار دیا ہے۔ یہ کھلم کھلا زنا کاری کے انسداد کا ایک مؤثر علاج ہے۔ وحدت ازدواج ہمارا اور آپ کا مطمع نظر ہونا چاہیے لیکن مصیبت یہ ہے کہ اس طرح عورتوں کی اکثریت کا کوئی علاج نہیں ہو سکتا۔'' (34)

یورپ نے اس کثرت نسواں کا جو علاج تجویز کیا' وہ نہایت ناقص ہے۔

> ''قرون وسطیٰ یورپ نے وافر عورتوں کو جذب کرنے کی بعض خاص خانقاہیں اور عبادت گاہیں کھول دی تھیں لیکن یورپ میں آج اس عمل کا اعادہ ناممکن ہو گیا ہے۔ نام نہاد صنعتی انقلاب نے مردوں اور عورتوں میں تعدد ازدواج کی خلاف ورزی کے جذبات پیدا کر دیئے ہیں لیکن مجھے اس بات کا اندیشہ ہے کہ معاشرتی مصائب بدستور موجود ہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ صرف تعدد ازدواج میں ہی جملہ امراض عالم کا مداوا ہے بلکہ میں اس خیال سے لرزہ براندام ہو جاتا ہوں کہ عورتیں اپنے قوت لایموت کا خود بندوبست کریں۔ اس طرز عمل سے نسائیت کا جوہر تباہ و برباد ہو جائے گا۔'' (35)

اسلام کثرت نسواں اور ایسے حالات کا جس میں عورتوں کی تعداد کسی سماج میں بڑھ جائے' تعدد ازدواج بطور حل پیش کرتا ہے۔ جس سوکن پن کے احساس کا خلیفہ صاحب ذکر کرتے ہیں' وہ اسلامی سماج میں پیدا نہیں ہوتا' وہ محض ہندو پاکستان میں ہندی تہذیب کے زیر اثر مسلمانوں میں پیدا ہوا اور اس کی وجہ ایسے اداروں اور نظامات کا عدم وجود ہے جو انصاف اور عدل کو قائم رکھیں۔ اگر تقسیم جائیداد' وراثت اور دیگر خاندانی امور میں انصاف سے کام لیا جائے اور ایک سے زائد شادی کرنے والا مرد اسلامی سیرت و کردار کے سانچے میں ڈھلا ہوا ہو تو تعدد ازدواج سے کوئی بھی خرابی وقوع پذیر نہیں ہوتی اور تعدد ازدواج پر حکیم کے پیش کردہ خدشات لایعنی اور بے معنی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ تعدد ازدواج پر پابندی محض ہندومت اور مسیحیت کا شاخسانہ ہے ورنہ دنیا کی کئی اقوام میں تعدد ازدواج کوئی مسئلہ ہی نہیں رہا۔ اکثر اقوام میں ایک سے زیادہ شادیوں کا رواج رہا ہے۔ دو اقوام کا تو خود حوالہ خلیفہ حکیم نے بھی دیا ہے۔ ان میں ایک افریقی قبائل ہیں اور دوسری جرمن قوم۔ ہٹلر اپنی کتاب ''مائن کمپف'' (میری پکار) میں لکھتا ہے:

> ''جرمنوں کے نسلی اسلاف میں تعدد ازدواج کا رواج تھا اور وہ ان کے حالات میں بہت ٹھیک تھا۔ اب بھی اس جنگ کے بعد اس قوم کے ایسے حالات ہو گئے ہیں کہ تعدد ازدواج کو جائز قرار دینا پڑے گا یا کم از کم یہ کرنا پڑے گا کہ بے نکاحی اولاد کے ماتھے پر سے حرامی ہونے کا کلنک کا ٹیکہ مٹا دیا جائے۔ جو بچہ اس قوم میں پیدا ہو وہ حلال ہی کا شمار کیا جائے۔''(36)

اگر عیسائیت میں اتنی گنجائش ہوتی کہ وہ تعدد ازدواج کے ذریعے جنگوں میں ضائع ہونے والے مردوں کی بیوہ عورتوں اور مردوں کی کمی کے باعث محروم شادی عورتوں کو کھپا سکے تو جنگ عظیم اول اور دوم کے بعد یورپ میں کوئی بحران پیدا نہ ہوتا۔ یورپ میں عصمت فروشی' جنسی اباحت' عورتوں اور مردوں کی اور حرامی بچوں کی پیدائش کی بہت بڑی ذمہ داری دو عالمی جنگوں پر ہے کہ اس کی وجہ سے عورتوں کی تعداد بہت زیادہ بڑھ گئی اور انہیں اپنی جنسی خواہش کے لیے جائز و ناجائز طریقے اختیار کرنے پڑے اور اسی باعث بے شمار حرامی بچے پیدا ہوئے۔ اگر مسیحیت یا یورپی تہذیب ان عورتوں کو تعدد ازدواج کے ذریعے معاشرے میں کھپا سکتی تو عورتوں میں جنسی اباحت کے امکانات ہی پیدا نہ ہوتے اور نہ حرامی بچوں کا مسئلہ پیدا ہوتا۔ موجودہ یورپی تہذیب کا دو عالمی جنگوں نے بھرکس نکال دیا ہے۔ معاشی طور پر نہ صرف وہ کمزور ہو رہے ہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ عمرانی سطح پر بھی ان کا دیوالیہ نکلتا جا رہا ہے اور اس میں نہایت ہی اہم کردار مغربی تہذیب میں تعدد ازدواج پر پابندی نے ادا کیا ہے۔ خلیفہ حکیم اس صورتحال کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ''مغربی اقوام کو یک زوجگی کے غلط کلیسائی قانون نے بڑی مصیبت میں مبتلا کر دیا ہے۔ مغرب کے ہر ملک میں ناجائز بچوں کے اعداد و شمار شائع ہوتے رہتے ہیں۔ امریکہ میں بھی یہی حال ہے۔''(37)

امریکہ میں اس لیے یہ حال ہے کیونکہ امریکہ کے بے شمار مرد جنگ ویت نام میں اور عالمی جنگوں میں کام آئے اور وہاں بھی عورتوں کی تعداد مردوں سے بڑھ گئی۔ امریکہ کے دورے کے دوران حکیم صاحب سے جب تعدد ازدواج کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا:

''جس ملک سے میں آیا ہوں' سو میں ایک گھرانہ مشکل سے ایسا ہوگا جس میں دو بیویاں ہیں لیکن اس اجازت کی وجہ سے ہماری قوم ایک بڑی کوفت سے بچ گئی ہے۔ یہاں سوسائٹی میں حرامی بچے لاکھوں اور کروڑوں کی تعداد میں تو کیا سینکڑوں کی تعداد میں بھی نہیں ملتے۔''(38)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اپنے قیام جرمنی کے دوران کا ایک جرمن خاتون سے مباحثہ اپنے ایک مقالہ ''تعدد ازدواج'' میں رقم کیا ہے کہ فلسفے کی تعلیم کے دوران انہیں ایک جرمن خاندان میں رہنا پڑا۔ اس گھر کی مالکہ نے ایک دن تعدد ازدواج پر گفتگو کی' اس کے جواب میں حکیم صاحب نے کہا:

''میں نے جو تمہارے معاشرے کا حال دیکھا ہے اس کے مدنظر میں ایک سوال کرنا چاہتا ہوں۔ ان عورتوں کی جو سڑکوں پر اور مکانوں میں عصمت فروشی کرتی پھرتی ہیں۔ کیا تعداد ہوگی؟ اس نے کہا کہ لاکھوں کی تعداد میں ایسی عورتیں ہیں اور وہ ایسی ہیں جن کو کوئی شوہر نصیب نہیں ہو سکتا۔ میں نے پوچھا کہ اگر ان کو بعض لوگ دوسری بیوی بنا کر ان کے نان ونفقہ کا ذمہ لے لیں اور ان کی اولاد حرامی ہونے سے بچ جائے اور معاشرے میں ان کو ایک معزز مقام مل جائے۔ اگرچہ وہ ہر حیثیت سے ایسا اطمانیت بخش نہ ہو جو ایک میاں اور ایک بیوی کی حالت میں ہوتا ہے تو تمہاری اس کے متعلق کیا رائے ہوگی؟ اس خاتون نے جواب دیا کہ دوسری جائز بیوی بن کر ان کی حالت ان کی موجودہ کسمپرسی اور بداخلاقی سے بدرجہا افضل ہوگی۔ میں نے عرض کیا کہ ایسی ہی صورتوں کے لیے اسلام نے اپنے قانون میں گنجائش رکھی تھی۔''(39)

اسلام نے تعدد ازدواج کے لیے جو گنجائش رکھی ہے' اس کی حیثیت محض ایک رعایت کے ہے۔ مسلم سماج جس میں خدا خوفی' احتساب اور اخلاقی قدروں پر خاص طور پر زور دیا گیا ہے' اس کا اطلاق وہیں ہوسکتا ہے اور ہماری متذکرہ شرائط کے تحت محض یہ ایک طرح کی رخصت دی گئی ہے۔ کوئی یہ فرض یا فرض کفایہ نہیں کہ ہر مسلمان لازمی طور پر ایک سے زیادہ شادی کرے تو اسے ثواب دارین حاصل ہوگا' لہٰذا اس پر جملہ اعتراضات کی حیثیت بے وقعت ہو جاتی ہے۔

مسلم سماج میں تیسرا بڑا اہم مسئلہ پردہ کا ہے۔ اس موضوع پر بھی حکیم صاحب نے کوئی واضح خیالات کا اظہار نہیں کیا۔ شاید اس لیے کہ وہ مروجہ پردہ کو ناپسند کرتے تھے۔ ان کی بیگم اور بیٹی نے روایتی پردہ کبھی نہ کیا اور نہ انہوں نے کبھی اس کی تلقین کی مگر وہ مغربی بے پردگی کو بھی ناپسند کرتے تھے۔ ان کا اس موضوع پر رویہ معتدل تھا۔ پردہ کے موضوع

پر علامہ اقبال نے گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے:

''پردہ کا سبب یہ نہیں کہ مردوں کے اخلاق خراب ہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت فاطر السموات والارض کی مقدس ترین مخلوق ہے اور اس کا جنسی تقدس اس امر کا متقاضی ہے کہ اسے اجنبی نگاہوں سے بہر نوع محفوظ رکھا جائے۔''(40)

علامہ اقبال نے پردہ کے جواز پر دو اہم دلیلیں دی ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

''پردہ کے اور بھی اسباب و وجوہ ہیں لیکن ان کا تعلق علم الحیات سے ہے۔ اس لیے اس موقع پر مفصل بحث کی گنجائش نہیں۔ میں صرف یہ بتاؤں گا کہ اس رواج کی حقیقی بنیاد و اساس کیا ہے۔ دنیا میں عورت ایک بہت ہی عظیم ذریعہ تخلیق ہے اور یہ حقیقت ہے کہ دنیا کی تخلیقی قوتیں مستور و محجوب ہیں۔ مشرقی عورت کا اعزاز و احترام پردے میں مضمر ہے۔''(41)

علامہ اقبال مزید فرماتے ہیں:

''قرآن پاک میں عورتوں کی علیحدگی کے لیے متعدد اصول بیان کیے گئے ہیں۔ پردہ ان میں سے ایک ہے۔ ایک پابندی یہ بھی ہے کہ جب کبھی مردوں اور عورتوں کو ایک دوسرے کے روبرو ہونے کا اتفاق ہو تو ایک دوسرے کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر دیکھنے سے قطعی احتراز کریں۔ اگر تمام دنیا اس پر کاربند ہو جائے تو پھر مروجہ حجاب کی ضرورت نہیں۔''(42)

اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ اقبال کے نزدیک اصل پردہ نظر کا ہے۔ کپڑے کا پردہ اُن کی نظر میں کوئی زیادہ اہمیت کا حامل نہیں ہے اور اسلامی سماج جب نیکی اور پاکیزگی نفس کی منزل پا لیتا ہے تو اقبال کے نزدیک اس روایتی پردے کی بھی اہمیت نہیں رہتی۔ وہ فرماتے ہیں:

''دراصل برقع دل کی ایک خاص کیفیت کا نام ہے اور اس کیفیت قلب کو تقویت دینے کے لیے بعض عملی مثالوں کی ضرورت ہے جو ہر ملک اور قوم کے انفرادی حالات پر موقوف ہیں۔''(43)

علامہ اقبال کے اس مؤقف کی تائید پروفیسر محمد عثمان نے بھی کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

''ہمارا اصل کام جلباب (پردہ) کو تا ابد قائم رکھنا نہیں بلکہ اپنے درمیان سے غنڈہ گردی اور بدمعاشی کو ختم کرنا ہے۔ البتہ جب اور جہاں بدقسمتی سے یہ صورت موجود ہو وہاں مومنات پر جلباب کا استعمال لازم ٹھہرے گا۔''(44)

اب یہ سوال بڑا اہم ہے کہ کیا علامہ اقبال کے نزدیک بھی پردے کے احکام وقتی ہیں اور یہ خاص اس صورت کے لیے مخصوص ہیں یعنی جب معاشرے میں اوباش لوگ ہوں اور وہ عورتوں کو تنگ کرتے ہوں یا جب مسلمان عورتوں پر

آوازے کسے جاتے ہوں اور اوباش لوگ انہیں تنگ کرتے ہوں اور جہاں یہ صورتحال نہ ہو' پردہ کی کوئی ضرورت نہیں۔
علامہ اقبال کے ان اقتباسات کے علی الرغم مولانا سید ابوالحسن علی ندوی اپنی کتاب ''نقوش اقبال'' میں پردہ کے بارے میں اور مسلمانوں کے ساتھ معمولات زندگی میں حصہ لینے کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

''اقبال عورتوں کے لیے وہی طرز حیات پسند کرتے تھے جو صدر اسلام میں پایا جاتا تھا جس میں عورتیں مروجہ برقع کے نہ ہوتے ہوئے شرم وحیا اور احساس عفت وعصمت میں آج سے کہیں زیادہ آگے تھیں اور شرعی پردے کے اہتمام کے ساتھ ساتھ زندگی کی تمام سرگرمیوں میں حصہ لیتی تھیں۔''(45)

چنانچہ اگر مولانا ندوی کے برعکس علامہ کا نقطہ نظر وہی ہے جو عبداللہ قریشی نے پیش کیا ہے تو اس کا نقطہ نظر پروفیسر محمد عثمان کے نقطہ نظر سے زیادہ قریب ہے۔ ایسی صورت میں اگر پروفیسر عثمان کا یہ نقطہ نظر اختیار کر لیا جائے تو پھر قرآن کا وہ کونسا حکم ہے جس پر ہنگامی اور وقتی قانون کا اطلاق کر کے اور اسے عرب سماج کے ساتھ مخصوص کر کے اور ابتدائی مسلم معاشرے کی ضرورت قرار دے کر اس سے ہمیشہ کے لیے جان نہیں چھڑائی جا سکتی اور پھر کسی وقت یہ بھی سننے میں آئے گا کہ قرآن کے تو تمام احکام ہی چونکہ عرب سماج کے حوالہ سے نازل ہوئے ہیں' لہٰذا ان کا اطلاق بھی محض عرب سماج کی تیرہ سو سال قبل کی صورتحال پر ہی ہوتا ہے۔ آج کی معروضی صورتحال سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ اگر اسلام تمام زمانوں کے لیے ہے اور اس کی تعلیمات تمام ادوار کے تمام انسانوں کے لیے ہیں تو لازمی طور پر ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ آج کے دور میں بھی اس کا اطلاق موجود ہے اور ہر دور کے زمانوں کے لیے یہ تعلیمات محکم ہیں۔ پردہ یا جلباب ہر مسلم سماج کی خواتین کے لیے لازم ہے۔ اب جلباب کی صورت کیا ہے۔ کیا وہ آج کے مروجہ برقع سے پوری ہوتی ہے یا چہرے پر نقاب ڈالنا ہی جلباب ہے یا ہاتھ اور منہ پر جلباب کا اطلاق نہیں ہوتا۔ سید مودودی اور امین احسن اصلاحی نے اپنی کتاب ''پردہ''(46) اور ''قرآن اور پردہ''(47) میں اور ''پاکستانی عورت دوراہے پر''(48) میں اس موضوع پر جو مؤقف اختیار کیا ہے' اس کے بارے میں پروفیسر محمد عثمان کی رائے یہ ہے کہ:

''سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنی کتاب ''پردہ'' میں اسلامی پردے کے متعلق جو نظریہ پیش کیا ہے' وہ میرے خیال میں سورۃ الاحزاب کی مفصلہ آیت کے ادھورے اور نامکمل مطالعہ پر مبنی ہے کیونکہ انہوں نے اس آیت شریفہ سے چہرے کے چھپانے کا حکم تو لے لیا مگر ان حقائق وواقعات کو یکسر نظر انداز کر دیا جو اس حکم کا سبب بنے تھے اور جن کو پیش نظر رکھے بغیر نہ اس کی غرض وغایت سمجھ میں آ سکتی ہے اور نہ حدود وثغور کا پتہ چل سکتا ہے۔ سید صاحب اس آیت کو اس کے سیاق و سباق سے کاٹ کر یہاں لائے ہیں اور اس کے ترجمے میں یہ ثابت کر کے کہ ''یہ آیت چہرے کو چھپانے کے لیے ہے'' (پردہ: ص 209) آگے بڑھ جاتے ہیں۔ وہ ایک لمحے کے لیے بھی رک کر

نہ دیکھتے ہیں کہ یہ آیت کب اتری؟ کن حالات میں اتری؟ کس غرض وغایت سے اتری؟''(49)

یہ کہنا تو شاید مناسب نہیں کہ مولانا مودودی نے دانستہ ایسا کیا ہے۔ البتہ مولانا مودودی کی ''پردہ'' کتاب میں تحریر مدلل، منطقی اور عقل کو اپیل کرنے والی ہونے سے کہیں زیادہ جذباتی (Emotive) ہے جو کساہٹ تو پیدا کرتی ہے مگر عقل کو مطمئن نہیں کرتی۔ ایسی پُر جوش تحریر سے لوگوں میں ولولہ اور اچنگ تو پیدا ہوتی ہے مگر انہیں مطمئن نہیں کرتی جو کہ دماغ سے کام لیتے ہیں۔ مولانا مودودی سے بھی دو ہاتھ آگے مولانا اصلاحی ہیں۔ وہ طعن وطنز اور تشنیع سے زیادہ کام لیتے ہیں اور مخالفت کو سننے بھی نہیں دیتے مگر ان کی تحریر دلائل کے لحاظ سے نہایت پھیکی ہوتی ہے۔ مولانا مودودی کی تحریر کے ثبوت میں ''پردہ'' ''حقوق الزوجین'' اور ''رسائل ومسائل'' کے نام لیے جا سکتے ہیں اور مولانا امین احسن اصلاحی کی تحریرات ''پاکستانی عورت دوراہے پر'' ''عائلی کمیشن کی رپورٹ پر تبصرہ'' اور ''قرآن اور پردہ'' میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔

اسلام نے پردے پر جو احکام دیئے ہیں، ان میں دو باتیں بطور خاص مدنظر رکھی ہیں۔

1- ایک تو یہ کہ ایسا لباس نہ ہو جس سے زینت ظاہر ہوتی ہو، جو ایسا کسا ہوا اور چُست نہ ہو جس سے کہ بدن کے اعضاء اور خدوخال نمایاں اور واضح ہوتے ہوں جو کہ ترغیب جنسی کا باعث بنتے ہوں، نہ ایسی شوکت اور امارت ظاہر ہوتی ہو کہ معاشرے میں حسد، جلن، رقابت اور بغض وعناد کا سبب بنے۔ اسلام ایسا لباس پہننے کی اجازت بھی نہیں دیتا جس سے جسم کے اعضاء برہنہ یا نیم برہنہ ہوتے ہوں اور معاشرے میں جنسی اشتعال اور ترغیب کو پروان چڑھائیں۔

2- دوسرے اسلام عورتوں کو ایسا لباس، پردہ یا جلباب اختیار کرنے کا حکم دیتا ہے جو کہ وہ اوڑھ لیں اور اس سے ان کے سینے کا ابھار، سر اور بدن کے خدوخال اور خطوط چھپ سکیں مگر جہاں تک ہاتھ اور چہرے کے عریاں رکھنے کا تعلق ہے اسلام اس کی اجازت دیتا ہے مگر بعض ایسی صورتیں ہیں جن میں عورتوں کو نقاب یا گھونگھٹ بھی نکال لینے کا حکم دیتا ہے۔ مثلاً ایک عورت جو سرخی، پوڈر اور میک اپ یا کسی اور طرح سے آرائش گیسو اور زیبائش چہرہ کی شائق ہے تو اسے گھونگھٹ بھی نکال لینا چاہیے اور اسے نقاب بھی اوڑھ لینا چاہیے البتہ سادگی کی صورت میں چہرہ اور ہاتھ برہنہ رکھنے کی اسلام اجازت دیتا ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اسلام جنسی اشتعال اور ترغیب پیدا کرنے والے ہر فعل کو روکنا چاہتا ہے اور اس کے لیے وہ جلباب کی تدابیر اختیار کرتا ہے۔ البتہ علامہ اقبال اور محمد عثمان کی یہ رائے قابل قبول نہیں ہو سکتی کہ اسلام میں پردہ کا حکم محض اس صورت میں ہے جب مسلم سماج میں غنڈے اور اوباش دندنا رہے ہوں اور جونہی یہ صورتحال ختم ہو عورتیں جلباب سے آزاد ہو گئیں۔ اس طرز فکر کی غلطی خود اسی میں عیاں ہے اور اگر اسلامی تعلیمات کے بارے میں یہ روش اختیار کر لی جائے تو پھر اسلام کو موم کی ناک ہی سمجھنا چاہیے کہ جس طرح چاہو موڑ لو۔ یقیناً اسلام کا منصب اور مقام غنڈہ پن اور بدمعاشی کو ختم کرنا بھی ہے مگر جلباب تو ہر دور میں استعمال کرنا ہوگا۔ سید مودودی اور امین احسن اصلاحی کا موقف اور پروفیسر محمد عثمان اور علامہ اقبال کا موقف جلباب کے بارے میں افراط وتفریط کو ظاہر کرتا ہے۔ ابن جریرؒ پردہ کے بارے میں حضرت عائشہؓ

سے روایت کرتے ہیں:

''حضرت عائشہؓ بیان کرتی ہیں کہ میں اپنے بھتیجے عبداللہ بن الطفیل کے سامنے زینت کے ساتھ آئی تو آپؐ نے اسے ناپسند کیا اور فرمایا جب عورت بالغ ہو جائے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ اپنے جسم میں سے کچھ ظاہر کرے۔ سوائے چہرے اور سوائے ''اس کے'' اور یہ کہہ کر آپؐ نے اپنی کلائی پر اس طرح ہاتھ رکھا کہ آپ کی گرفت کے مقام اور ہتھیلی کے درمیان صرف ایک مٹھی بھر جگہ باقی تھی۔''(50)

اس روایت میں دو باتیں واضح ہیں۔ ایک حضور صلعم نبی اکرم کے زینت کو ناپسند کرنے کا عمل اور دوسرے جلباب کا اطلاق جس میں منہ اور ہاتھ شامل نہیں مگر اس میں ایک بات ملحوظ رہے کہ حضرت عائشہؓ اپنے بھتیجے اور خاوند کے روبرو آئی ہیں یعنی اپنے اعزہ کے سامنے۔ یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ پردہ کے احکام اعزہ و اقارب کے لیے ہیں۔ گھر سے باہر کے احکام نہیں۔ ہم ایک اور حدیث کو لیتے ہیں جس میں گھر کا ذکر نہیں۔

''رسول اللہ صلعم نے فرمایا جب عورت بالغ ہو جائے تو اس کے جسم کا کوئی حصہ نظر نہیں آنا چاہیے سوائے چہرے اور کلائی کے جوڑ تک ہاتھ کے۔''(51)

اور ایک حدیث ملاحظہ ہو:

''حضرت عائشہؓ کا بیان ہے کہ اسماءؓ بنت ابوبکرؓ (حضرت عائشہؓ کی بہن اور حضرت زبیرؓ کی بیوی) ایک مرتبہ حضور صلعم کی خدمت میں باریک کپڑے پہنے ہوئے حاضر ہوئیں۔ آپؐ نے ان کو دیکھ کر منہ پھیر لیا اور فرمایا' اسماء جب عورت جوان ہو جائے تو مناسب نہیں کہ اس کے جسم میں سے کچھ نظر پڑے۔ سوائے اس کے اور یہ کہہ کر آپ صلعم نے چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا۔''(52)

اب ہم قرآن کی طرف لوٹتے ہیں کہ ہر مسئلہ میں آخری کسوٹی قرآن ہی ہے۔ پروفیسر محمد عثمان کے حوالہ سے:

''قرآن کا ارشاد ہے کہ مسلمان عورتیں اپنی زینت چھپائیں سوائے اس کے کہ جس کا ظاہر ہونا قدرتی اور ناگزیر ہے یا جو لامحالہ ظاہر ہی رہنے والی ہے۔ آئمہ کرام اور علمائے سلف میں ایک کثیر تعداد نے اس سے مراد چہرہ اور ہاتھ لیے ہیں۔''(53)

اب پروفیسر محمد عثمان نے ان ائمہ کرام کے نام نہیں گنوائے اور نہ ہی علمائے سلف کا نام بیان کیا ہے۔ اسی طرح وہ ایک اور اقتباس میں کہتے ہیں کہ

''علمائے قدیم و جدید میں جو حضرات چہرے اور ہاتھ کو پردے کی لازمی حدود سے باہر سمجھتے

ہیں، پہلی دلیل تو یہی دیتے ہیں کہ اگر چہرہ چھپائے رکھنا ہی مقصود تھا تو نگاہیں نیچی رکھنے کے حکم کی ضرورت پھر کیا تھی؟ نظریں نیچی رکھنے کی پابندی تو اسی صورت میں عائد کی جا سکتی ہے جب آنکھیں چار ہونے کا امکان باقی ہو۔ جب چہرہ چھپا ہوا ہو تو نظروں کے اٹھنے کا سوال کہاں باقی رہتا ہے؟ لہٰذا غض بصر کا حکم خود اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود چہرے کا چھپانا نہیں بلکہ بے باک نگاہی کو روکنا ہے۔"(54)

اس میں جس غض بصر کا قرآن نے ذکر کیا ہے، یہ پردے کے اندر بھی ہو سکتا ہے اور پردہ کے باہر بھی۔ عورتوں کو پردہ کے اندر غض بصر کا حکم اس لیے ہے کہ وہ محض پردہ اوڑھ کر یہ نہ سمجھ لیں کہ وہ آزاد ہیں اور اب وہ دیدے پھاڑے مردوں کو تاڑتی اور گھورتی رہیں۔ پردے کے اندر بھی انہیں نظر نیچی رکھنی چاہیے کہ حیا کی یہ علامت ہے اور پردے کے باہر انہیں نظر نیچی رکھنے کا حکم بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اگر نقاب نہ اوڑھے ہوئے ہوں تو نظر نیچی رکھیں تا کہ کسی سے آنکھیں چار نہ ہوں اور براہ راست کوئی تعلق قائم نہ ہو۔ اس لیے کہ دو نفوس کے درمیان تعلق سب سے قبل آنکھوں کے ذریعے ہی قائم ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں پردے کے احکام کے سلسلے میں ہم سورۃ نور کی دو آیات پیش کرتے ہیں۔ پہلی ہے۔

"اے نبی! اپنی بیویوں اور بیٹیوں اور مسلمان عورتوں سے کہہ دو کہ وہ اپنے اوپر اپنی چادروں کے گھونگھٹ ڈال لیا کریں۔ اس سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ پہچانی جائیں گی اور ان کو ستایا نہ جائے گا۔"(55)

اب سورۃ نور کی آیت ملاحظہ ہو:

"اور مومن عورتوں سے کہہ دو کہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی عصمت کی حفاظت کریں اور اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے اس زینت کے جو خود ظاہر ہو جائے اور وہ اپنے سینوں پر اپنی اوڑھنیوں کے بُکّل مار لیا کریں۔"(56)

اس آیت شریفہ سے چار احکام ملتے ہیں۔ (1) نگاہیں نیچی رکھنا۔ (2) اپنی عصمت کی حفاظت کرنا۔ (3) زینت ظاہر نہ کرنا اور (4) اپنے سینوں پر اپنی اوڑھنیوں کے بُکّل مار لینا اور یہی درست اسلامی اور قرآنی احکام پردہ ہیں کہ مسلمان عورتیں

1- جب کسی سے ملیں یا بازار میں یا کسی بھی مقام پر ہوں تو اپنی نگاہیں نیچی رکھیں۔

2- اپنی عصمت کی حفاظت کریں۔

3۔اپنی زینتوں کو سوائے اپنے خاوندوں کے اور کسی پر ظاہر نہ کریں اور
4۔سینوں پر اپنی اوڑھنیوں کے بُکّل مار لیا کریں۔

اس سے اجتناب ممکن نہیں اور اسلامی معاشرے میں اسلام ہر مسلمان عورت سے اس بات کا مطالبہ حکماً کرتا ہے اور محض مسلمان عورتیں ہی نہیں بلکہ مسلم سماج میں ہر عورت کو خواہ وہ کسی بھی مذہب وملت سے تعلق رکھے' اسے ان احکام کا پابند ہونا ہوگا۔

مسلم سماج میں چوتھا اہم مسئلہ ضبط ولادت کا ہے۔ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ضبط ولادت کو اسلام کی تعلیمات کے منافی تصور نہیں کرتے مگر اسلام اور ضبط ولادت پر ان کے دلائل کچھ یوں ہیں:

''یہ عجیب بات ہے کہ دوسرے تمام مسائل میں ہماری قوم یک زبان وہم آہنگ ہے لیکن جس چیز پر ان سارے مسائل کا 80 فیصد حل موقوف ہے' اس میں قوم کی دو راہیں ہیں۔یوں تو ساری دنیا کی تیزی سے بڑھتی ہوئی آبادی اکثر اقوام عالم کے لیے ایک انتہائی اہم مسئلہ بن گئی ہے اور اکثر ممالک میں لوگ اس پر بڑی سنجیدگی سے غور کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں لیکن ہماری پاکستانی قوم نے ابھی اسے لائق توجہ بھی نہیں سمجھا ہے۔یہاں کے اعداد وشمار سے معلوم ہوتا ہے کہ ولادت اور موت کے تناسب میں بڑا ابل پڑ گیا ہے اور دونوں میں کوئی توازن باقی نہیں رہا ہے جس کی وجہ سے آبادی بڑی تیزی سے بڑھ رہی ہے۔اگر یہی صورتحال جاری رہی اور اس پر کنٹرول نہ کیا گیا تو پاکستان کے حالات بد سے بدتر ہوتے چلے جائیں گے اور معاش' آبادکاری' روزگار' صحت اور تعلیم وغیرہ کے سارے مسائل ہر روز پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتے جائیں گے۔''(57)

حدیث اور عہد نبویؐ سے امثال پیش کرتے ہوئے حکیم صاحب کہتے ہیں:

''عہد نبوت میں ضبط ولادت کا ایک ہی طریقہ رائج تھا جسے ''عزل'' کہتے ہیں اور اب اس کے کئی طریقے ایجاد ہو گئے ہیں۔تفصیلات میں جانا شاید تہذیب کے مطابق نہ ہوگا۔اس لیے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں۔یہ نئے طریقے ایسے ہی ہیں جیسے کسی مرض کی دوا عہد رسالت میں کچھ اور تھی اور اب بہت سے نئے علاج ایجاد ہو گئے ہیں۔اگر نئے طریقہ علاج سے فائدہ اٹھانا خلاف سنت نہیں اور یقیناً نہیں تو ضبط ولادت کے نئے طریقوں سے فائدہ اٹھانے میں بھی کوئی دینی قباحت نہیں۔''(58)

اس کے بعد حکیم صاحب نے بخاری شریف سے عزل کے بارے میں حضرت جابرؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی دو روایتیں نقل کی ہیں جن میں عزل کی اجازت حضورؐ نے موقوف نہیں کی اور اسے قائم رکھا ہے۔قرآن کی وہ آیت جس

کے الفاظ یہ ہیں کہ:

''اپنی اولاد کو محتاجی کے خوف سے قتل نہ کرو۔ ان کو روزی ہم دیں گے اور تم کو بھی ہم ہی دیتے ہیں۔ ان کو قتل کرنا شدید غلطی ہے۔''(59)

اس سے استدلال کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

''اگر واقعی جرثومہ حیات کو ضائع کرنا قتل اولاد ہے تو ہر وظیفہ زوجیت کے بعد والدین کو اپنی اربوں اولاد کے ضائع ہونے پر ماتم کرنا چاہیے اور پھر اگر جراثیم حیات کو ضائع کرنا بھی قتل اولاد کے جرم میں داخل ہوتا تو قرآن عزل کرنے والوں کو قاتلین اولاد قرار دیتا اور کبھی تو حضورؐ نے عزل کو قتل اولاد قرار دیا ہوتا۔ جب یہ سب کچھ نہیں تو اپنی طرف سے قتل جرثومہ کو قتل اولاد بنانے کا کسی کو کیا اختیار ہے۔''(60)

اس موضوع پر مولانا جعفر پھلواری ندوی نے بھی اپنا نقطہ نظر پیش کیا ہے جس میں حکیم صاحب کے اس مؤقف کی توضیح ہوتی ہے کہ ''ضبط ولادت قتل اولاد سے بالکل جداگانہ شے ہے۔ قتل اولاد تو اولاد ہونے کے بعد ہوتا ہے اور ضبط ولادت وجود سے پیشتر کا احتیاطی عمل ہے۔''(61) مولانا جعفر پھلواری لکھتے ہیں:

''ضبط ولادت کے چار ہی سٹیج سمجھ میں آتے ہیں۔ ایک یہ کہ وظیفہ ازدواج ادا ہی نہ کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ یہ وظیفہ تو ادا کیا جائے لیکن بعض ادویہ یا ''جلود فرنسی'' یا عزل وغیرہ کی مدد سے مواقع استقرار کو ختم کر دیا جائے۔ چوتھے یہ کہ بعد از ولادت اسے ختم کر دیا جائے۔ پہلا طریقہ کم از کم اہل شباب کے لیے خلاف فطرت اور خلافت یسر تکلیف مالا یطاق ہونے کے علاوہ اپنے اندر ''فراریت'' رکھتا ہے۔ اس لیے یہ خارج از بحث ہے۔ دوسرے طریقے کو ''قتل جرثومہ حیات'' تو کہہ سکتے ہیں لیکن قتل اولاد کی طرح قرار نہیں دیا جا سکتا۔ تیسرے طریقے کو بھی قتل اولاد قرار دینا مشکل ہے لیکن یہ فعل خود حاملہ کے لیے اس قدر باعث کرب و تکلیف اور مضر صحت ہے کہ قتل جنین کے علاوہ خود قتل مادر کی سرحد سے بھی قریب تر ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس کی اجازت بھی نہیں دی جا سکتی۔ رہا چوتھا طریقہ تو یہ بلاشبہ قتل نفس، قتل اولاد اور بدترین وحشت و درماندگی ہے اور اس کی اجازت کا سوال ہی نہیں پیدا ہو سکتا بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ اس کا شمار ضبط ولادت میں ہے ہی نہیں۔ ضبط ولادت تو ہوتا ہی ہے ولادت سے پہلے اور ولادت کے بعد اس کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور اب وہ ضبط ولادت کی سرحد سے باہر آ کر قتل نفس بن جاتا ہے۔''(62)

وہ مزید لکھتے ہیں:

"ضبط ولادت کے ان چار طریقوں میں چوتھا تو ضبط ولادت میں داخل ہی نہیں، رہے تین طریقے تو ان میں پہلے اور تیسرے طریقے کو بھی خارج از بحث سمجھنا چاہیے۔ صرف دوسرا ہی طریقہ قابل غور ہو سکتا ہے۔ جہاں تک ہم غور کر سکتے ہیں، وہ یہ ہے کہ اسے لاتقتلوا اولادکم الخ کے حکم میں داخل کرنا ایک کھینچ تان سے زیادہ نہیں۔"(63)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ضبط ولادت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ضبط ولادت سے مراد صرف جراثیم زندگی یعنی مادہ کی رضاعت ہے۔ استقرار حمل کے بعد اسے ساقط کرنا ایک مجرمانہ فعل ہے۔ اس کو اگر قتل اولاد نہ بھی قرار دیا جائے تو قتل اولاد سے اس کی سرحدیں ضرور ملتی ہیں۔"(64)

خلیفہ حکیم صاحب امام شوکانی کی کتاب "نیل الاوطار" سے دلیل لائے ہیں کہ امام شوکانی نے ایک حدیث کی شرح لکھتے ہوئے لکھا ہے:

"عزل پر مجبور کرنے والی چیزوں میں سے ایک چیز کثرت اولاد سے بچنا بھی ہے۔"(65)

حکیم صاحب نے امام احمد بن حنبل کے حوالہ سے اسامہ بن زیدؓ کی ایک روایت یوں نقل کی ہے:

"ایک شخص نے حضور صلعم کے پاس عرض کیا، میں اپنی عورت سے عزل کرتا ہوں۔ حضورؐ نے پوچھا کہ ایسا کیوں کرتے ہو؟ عرض کیا کہ اس کی اولاد کا خطرہ محسوس کرتا ہوں۔ حضور صلعم نے فرمایا، اگر یہ مضر ہوتا تو فارس وروم کے لیے بھی مضر ہوتا۔"(66)

آج کے دور میں ضبط ولادت کی تحریک کے مسلمانوں میں مخالفین میں سب سے ممتاز نام مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کا ہے۔ جس طرح پروفیسر محمد عثمان نے پردہ کو استثنائی حالات سے متعلق کر کے پردہ سے آج کے دور میں مسلمانوں کی جان چھڑانے کی سعی بلیغ کی ہے، اسی طرح مولانا مودودی عزل کے بارے میں موجودہ احادیث سے انکار نہیں کر سکے۔ چنانچہ انہوں نے انہیں انفرادی اور استثنائی حالات کے سر منڈھ دیا ہے۔ چنانچہ ان کا نقطہ یہ ہے کہ:

"عزل کے متعلق جو کچھ آنحضورؐ سے پوچھا گیا اور اس کے جواب میں جو کچھ حضور صلعم نے بیان فرمایا، اس کا تعلق صرف انفرادی ضروریات اور استثنائی حالات سے تھا۔ ضبط ولادت کی کوئی عام دعوت و تحریک ہرگز پیش نظر نہ تھی۔ نہ ایسی کسی تحریک کا مخصوص فلسفہ تھا جو عوام میں پھیلایا جا رہا ہو نہ ایسی تدابیر وسیع پیمانے پر ہر مرد و عورت کو بتائی جا رہی تھیں کہ وہ باہم مباشرت کرنے کے باوجود استقرار حمل کو روک سکیں اور نہ حمل کو روکنے والی دوائیں اور آلات ہر کس و ناکس کی دسترس تک پہنچائے جا رہے تھے۔ عزل کی اجازت میں جو چند روایات مروی ہیں، ان کی حقیقت بس یہ

ہے کہ کسی اللہ کے بندے نے اپنے ذاتی حالات یا مجبوریاں بیان کیں اور آنحضورؐ نے انہیں سامنے رکھ کر کوئی مناسب جواب دے دیا۔ اس طرح کے جو جوابات نبیؐ سے حدیث میں منقول ہیں ان سے اگر عزل کا جواب نکلتا بھی تو وہ ہرگز ضبط ولادت کی اس عام تحریک کے حق میں استعمال نہیں کیا جا سکتا جس کی پشت پر ایک باقاعدہ خالص مادہ پرستانہ اور اباحیت پسندانہ فلسفہ کارفرما ہے۔ ایسی کوئی تحریک اگر آنحضورؐ کے سامنے اٹھتی تو مجھے یقین ہے کہ آپؐ اس پر لعنت بھیجتے اور اس کے خلاف ویسا ہی جہاد کرتے جیسا شرک و بت پرستی کے خلاف آپؐ نے کیا۔"(67)

دوسرا مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا اقتباس ملاحظہ ہو جس میں ضبط ولادت کے نتائج پر مولانا موصوف نے تبصرہ کیا ہے کہ:

"آبادی کو روکنے کی ہر کوشش خواہ وہ قتل اولاد ہو یا اسقاط حمل یا منع حمل غلط اور بے حد تباہ کن ہے۔ ضبط ولادت کی تحریک کے چار نتائج ایسے ہیں جن کو رونما ہونے سے کسی طرح روکا نہیں جا سکتا۔ (1) زنا کی کثرت (2) انسان کے اندر خود غرضی اور اپنا معیار زندگی بڑھانے کی خواہش کا اس حد تک ترقی کر جانا کہ اسے اپنے بوڑھے ماں باپ اور اپنے یتیم بھائیوں اور اپنے دوسرے محتاج رشتہ داروں کا وجود ناگوار گزرنے لگے کیونکہ جو آدمی اپنی روٹی میں خود اپنی اولاد کو شریک کرنے کے لیے تیار نہ ہو وہ دوسروں کو بھلا کیسے شریک کر سکے گا۔ (3) آبادی کے اضافے کا کم سے کم مطلوب معیار بھی جو ایک قوم کو زندہ رکھنے کے لیے ناگزیر ہے، برقرار نہ رہنا۔ (4) قومی دفاع کا کمزور ہو جانا۔"(68)

سید مودودی کی اس موضوع پر اہم ترین کتاب "اسلام اور ضبط ولادت" ہے جس میں انہوں نے ضبط ولادت کی تحریک کا وسیع پس منظر بیان کیا اور اس کی ترقی کے تین اسباب بیان کیے۔ (1) صنعتی انقلاب (2) عورتوں کا معاشی استقلال اور (3) جدید تہذیب و تمدن یعنی مادہ پرستانہ رجحان کا فروغ۔ اور اس کے نتائج بیان کرتے ہوئے مندرجہ ذیل نکات بیان کیے ہیں۔ (1) طبقات کا عدم توازن (2) زنا اور امراض خبیثہ کی کثرت (3) طلاق کی کثرت (4) شرح پیدائش کی کمی۔ پھر انگلستان، فرانس، جرمنی، اٹلی اور سویڈن میں اس کے خلاف ردعمل بیان کیا ہے۔ پھر ضبط ولادت پر اسلامی تمدن کے حوالہ سے گفتگو کی ہے اور بعد میں کچھ مزید نقصانات بتائے ہیں جن میں جسم و نفس کا نقصان، معاشرتی نقصان، اخلاقی نقصان، نسلی اور قومی نقصانات کے تحت قحط الرجال، شخصی اغراض پر قوم کی قربانی اور قومی خودکشی کے نقصانات بیان کیے ہیں اور آخر میں پاکستان میں ضبط ولادت کے حامیوں کے دلائل کا تجزیہ کیا ہے۔ ہم اس کتاب کے اور اوپر دیئے گئے اقتباسات کے حوالہ سے اس ساری بحث کو مندرجہ ذیل نکات میں سمیٹتے ہیں کہ

1- اسلام میں عزل کی اجازت ہے اور یہ عزل معاشی تنگی اور کثرت اولاد کے روکنے کے لیے بھی کیا جا سکتا ہے اور اس کا مقصد ضبط ولادت ہی ہے۔

2- ضبط ولادت یا آج کل جس کا نام خاندانی منصوبہ بندی ہے [69] اس کا طریق کار نہایت غلط ہے۔ خصوصاً اس کا یہ پہلو کہ اسے باقاعدہ ایک تحریک کی شکل دیدی ہے اور اس کے دروازے ہر کہ ومہ پر کھول دیئے گئے ہیں اور کیمسٹوں کی دکانوں پر اور خاندانی منصوبہ بندی کے مراکز سے ہر شخص خواہ وہ مرد ہو یا عورت آسانی سے دوائیں حاصل کر لیتا ہے اور ضرورت مندوں سے کہیں زیادہ غیر ضرورت مند ہوائے نفس کی خاطر ان ادویات سے استفادہ کر رہے ہیں۔ پھر جس طرح ٹیلی ویژن اور ریڈیو اور رسالوں، کتابوں، پمفلٹوں اور اشتہارات اور پوسٹروں کی شکل میں پروپیگنڈہ ہو رہا ہے، یہ بے معنی ہی نہیں، خلاف تہذیب و شرافت ہے۔

3- اسقاط حمل اور ضبط ولادت کی موجودہ تحریک نے نہایت درجہ یورپی تہذیب و تمدن کو نقصان پہنچایا ہے اور ہمارے لیے دانش مندی اس میں نہیں کہ ہم مغرب کی نقالی میں اندھا دھند اس تحریک کی پیروی کریں۔ مغرب کے بیشتر دانشور ضبط ولادت کی اس تحریک کو ایک لعنت سے کم نہیں سمجھتے اور وہ اس تحریک کی ڈٹ کر مخالفت کرتے رہے اور کر رہے ہیں اور ان میں محض مغربی ملا ہی نہیں بلکہ رسل جیسے روشن خیال لوگ بھی موجود ہیں۔ ان میں ڈاکٹر فواسٹر، ڈاکٹر ایکبالڈ، ڈاکٹر ریلنیل ڈیوکس، ڈاکٹر ستیاوتی، پروفیسر امیرین ٹوئیر، جاپان کے روزنامہ مینی چی، ڈاکٹر آزوالڈ شوارز، لیونارڈ بل، ڈاکٹر آرنڈل لوارنڈ، ڈاکٹر میری ستاریب، ٹرائی گر اور لارڈ ولیم رسل جیسے افراد شامل ہیں جو ضبط ولادت کی تحریک کو کسی نہ کسی انداز سے یورپی تہذیب کی قاتل تحریک کا نام دیتے ہیں اور اس کے مذموم نتائج پر سخت ترین الفاظ میں حرف گیری کرتے ہیں۔ سید مودودی نے اپنی کتاب "ضبط ولادت" میں ان تمام اسکالرز حضرات کے علاوہ اور بے شمار حضرات فکر و فہم کی کتب کے مفصل اور باحوالہ اقتباسات دیئے ہیں جن کے مطالعہ سے کوئی بھی شخص اس تحریک کی حمایت نہیں کر سکتا۔ کم از کم خاندانی منصوبہ بندی کی موجودہ صورت تو نسل انسانی کے لیے سم قاتل کا درجہ رکھتی ہے۔ ہم اس کے لیے سید ممدوح کی متذکرہ کتاب کے مطالعہ کی سفارش کریں گے۔

4- البتہ سید مودودی نے ضبط ولادت کی اس تحریک کے بارے میں یہ جو کہا ہے کہ اسے بالکل ہی نظر انداز کرنا چاہیے اور اگر حضور صلعم زندہ ہوتے تو اس لعنت کا مقابلہ اس طرح کرتے جس طرح کفر و شرک کا اور یہ کہ ضبط ولادت کی صورت عزل محض چند استثنائی مواقع کے لیے تھی، اس سے ہم متفق نہیں۔ اگر معاشی تنگی اور کثرت اولاد کے لیے ایک سادہ اسلامی معاشرے میں عزل کی اجازت تھی تو موجودہ انسانی معاشرہ جو کہ معاشی لحاظ سے کافی پیچیدہ ہو چکا ہے اور جہاں سوال محض معیار زندگی کا ہی نہیں، زندہ اور موجود انسانوں کے لیے بنیادی انسانی ضروریات کی فراہمی کا بھی ہے، اس میں آبادی کا بے تحاشا بڑھتے چلے جانا اور ان کی منصوبہ بندی (نس بندی کے معنوں میں نہیں) کسی طور بھی نہ کرنا کوئی زیادہ

دانشمندانہ بات نہیں۔ مولانا کا جذباتی اور ہیجانی انداز تحریر یقیناً اس مسئلہ پر عقل وفہم کو ماؤف کر کے ضبط ولادت سے نفرت پیدا کرتا ہے مگر یہ اسی طرح کا یکطرفہ اور انتہا پسندانہ انداز تفکر ہوگا جس طرح کا انتہا پسندانہ مؤقف خاندانی منصوبہ بندی والوں نے اپنا رکھا ہے اور مسئلہ کے اصل پہلو کو دونوں نظر انداز کیے ہوئے ہیں۔ چنانچہ ہمارا اس سلسلے میں نقطہ نظر یہ ہے کہ:

1- اسلام نے عزل کی اجازت دی ہے اور یہ کثرت اولاد اور معاشی تنگدستی دونوں کی صورت میں اختیار کیا جا سکتا ہے اور اس کے لیے ایسی ادویات اور آلات بھی زیر استعمال لائے جا سکتے ہیں جو کہ جدید علوم اور سائنسوں نے وضع کیے ہیں۔

2- اسلام نے ضبط ولادت کی اجازت انتہائی صورتوں میں دی ہے۔ اسے یوں پروپیگنڈے کے ذریعے سے لوگوں کے ذہنوں میں بٹھانا کہ بچے بھی بات بات پر کہتے پھریں کہ ''وقفہ بہت ضروری ہے'' نہایت غلط اور حیا سوز ہے اور اس کی اسلام اجازت نہیں دیتا۔ خاندانی منصوبہ بندی کے اداروں کی تشکیل تو نہایت ضروری ہے اور ریڈیو' ٹیلی ویژن اور ابلاغ کے دیگر ذرائع سے اس پروپیگنڈے کو بند کرنا ازبس ضروری ہے۔ البتہ ملک میں مردم شماری کے ذریعے اعداد وشمار جمع کر کے خاندانوں کی اصل صورتحال معلوم کی جائے۔ خاندانی منصوبہ بندی کے مراکز ہر بیس ہزار کی آبادی کے لیے قائم کیے جائیں جہاں بچوں کی پیدائش اور اموات اور خاندانوں کے حجم اور سائز' ان کی صحت' ان کی آمدنیوں اور ان کے مسائل کے رجسٹر رکھے جائیں اور خاندانی منصوبہ بندی کے ادارے اپنے علاقہ میں بچوں کی شرح پیدائش و اموات کا جائزہ سروے کر کے لیتے رہیں اور چار پانچ بچوں سے زیادہ کے خاندانوں کو طبی مشوروں کے ذریعے اس قابل بنائیں کہ وہ ضبط نفس اور ضبط تولید پر توجہ دیں۔ پھر یہ مراکز محض تبلیغ وتلقین پر ہی توجہ نہ دیں بلکہ ان خاندانوں کو صحت مند بچے پیدا کرنے' ان کی خوراک' بیماریوں اور علاج کے لیے بھی رہنمائی دیں۔ اس سے چھوٹے طبقوں اور بڑے طبقوں کی شرح پیدائش میں بھی توازن پیدا ہو سکے گا اور بچوں کی صحت مندانہ نشوونما بھی ہو سکے گی اور ضبط ولادت کے مضر اثرات پوری سوسائٹی پر مرتب بھی نہ ہوں گے اور نہ پروپیگنڈہ کے ذریعے لوگوں کے ذہن مسموم ہوں گے۔ موجودہ طریق کار فوراً تبدیل کر دینا چاہیے کہ اس میں محض بچوں کی پیدائش کم کرنے کا پروپیگنڈہ کیا جاتا ہے اور اس کے اثرات مثبت طور پر مرتب ہی نہیں ہوئے بلکہ نفرت اور استہزاء کا عوام میں رویہ بڑھ رہا ہے۔ مسلم سماج میں بچوں کی شرح پیدائش کو قومی اور ملّی ضرورتوں کے تابع کرنا ضروری ہے مگر ضبط ولادت کے لیے اس بات کا اندازہ لگانا بھی ضروری ہے کہ آخر کس قدر شرح متناسب ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ بچوں کو سماج پر بوجھ سمجھنے کے رجحان اور مادی نقطہ نظر کی بیخ کنی' ضبط ولادت کی صورت میں ان مجرمانہ اذہان پر تعزیر بھی ضروری ہے جو اس سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ خاندانی منصوبہ بندی کے مراکز خود اپنے حلقہ کے اندر ضرورت مند لوگوں تک پہنچیں۔ ان کی رہنمائی کریں اور انہیں ضبط ولادت کے بارے میں علاج اور ادویات اور ان ادویات کے استعمال اور مضر اثرات کے سدباب کی سہولتیں بہم پہنچائیں۔ موجودہ خاندانی منصوبہ بندی کا طریق کار ایک انتہا پسندانہ اور ان خطرات کا حامل ہے جن پر مغرب کے ارباب حل وعقد خود عدم اعتماد اور نفرت کا اظہار کر

چکے ہیں۔ یہ نسوانیت کی تذلیل' بچوں سے محبت کی بجائے حقارت اور سماج میں معیار زندگی بلند کرنے کے منفی طریقوں کی طرف انسانی ذہن کو راغب کرنے کے مترادف ہے۔ اس طرح کی منصوبہ بندی مؤثر بھی ہوگی اور اسلام کو اس پر کوئی اعتراض بھی نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کے نتائج بھی اتنے ہولناک نہیں ہوں گے جتنے کہ مغرب میں اس تحریک کے جنسی امراض' حرامی بچوں کی پیدائش' معیار زندگی بلند کرنے کی خوفناک ہوس' جنسی اشتعال کے فروغ' اخلاق کی بربادی اور شرح پیدائش کے خطرناک حد تک گر جانے' اعلیٰ طبقات کے معدوم ہونے اور گھٹیا طبقات کے فروغ اور ان کی شرح پیدائش میں عدم توازن اور مصنوعی آلات تولید اور ادویات تولید کے مضر اثرات کی صورت میں رونما ہوئے ہیں۔

---

## حواشی:

(1) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم۔ جلد اول مرتبہ شاہد حسین رزاقی۔ ص176

(2) ایضاً۔ ص177

(3) مودودی' ابوالاعلیٰ ''پردہ'' اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور جنوری 1962ء۔ ص908

(4) تفصیل کے لیے دیکھیے سید مودودی کی کتاب ''پردہ'' کے صفحات 9 تا 37 جہاں سید مودودی نے ان تہذیبوں کا مطالعہ کر کے عورت اور مرد کے تعلقات میں افراط و تفریط کے نتائج کا تجزیہ کیا ہے۔ ''پردہ'' ۔ اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور۔ جنوری 1962ء

(5) اس باب میں دیکھیں۔ آئندہ صفحات پر

(6) عثمان' پروفیسر محمد ''اسلام پاکستان میں'' دیکھیے ''پردہ'' اور قرآن کی بحث'' مکتبہ جدید لاہور 1969ء۔ ص46 تا 54

(7) T.R.Malthus المتوفی 1835ء

(8) مودودی' ابوالاعلیٰ: ''اسلام اور ضبط ولادت'' اسلامک پبلی کیشنز لاہور

(9) جعفر پھلواری' ''اسلام دین آسان'' ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور 1955ء۔ ص150

(10) اس کے لیے دیکھیے نیچے والا حاشیہ

(11) دیکھیے مل (Mill) کی کتاب ''محکومیت نسواں'' بحوالہ انصر عمری ''عورت اسلامی معاشرہ میں'' اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور 1962ء۔ ''تاریخ یورپ کو دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ باپ اپنی بیٹی کو جہاں چاہتا بیچ ڈالتا تھا اور اس کی مرضی کی کچھ پروا نہ کرتا تھا۔'' (12۔ ''عورت اسلامی معاشرہ میں'' حوالہ مذکورہ) ''دین مسیح کے پھیلنے سے پیشتر مرد مالک الکل کی حیثیت رکھتا تھا۔ عورت کے مقابلہ میں مرد کے لیے کوئی تعزیر تھی نہ کوئی قانون۔ مرد جب چاہتا عورت کو چھوڑ دیتا لیکن عورت کو کسی حالت میں مرد سے علیحدگی کا اختیار نہ تھا۔ انگلستان کے پرانے قوانین میں مرد کو عورت کا مالک کہا جاتا ہے بلکہ حقیقتاً وہ اس کا بادشاہ مانا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ شوہر کے قتل کا اقدام قانونی اصطلاح میں بغاوت ادنیٰ کہلاتا تھا اور عورت اس کا ارتکاب کرے تو اس کی پاداش میں اس کو جلا دینے کا حکم تھا جو بغاوت کی سزا سے بھی زیادہ ہے اور اب تک انگریزی قوانین میں بہت سے معاملات ایسے ہیں جن میں عورت گویا مرد کی زرخرید مانی جاتی ہے۔ اب بھی گرجا میں نکاح کے وقت اس سے تمام عمر شوہر کی اطاعت کا عہد لیا جاتا ہے اور عمر بھر قانون کی رو سے وہ اپنا عہد پورا کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ شوہر کی مرضی کے بغیر وہ کچھ نہیں کر سکتی۔ اگر چاہے بھی تو اپنے لیے کوئی جائیداد نہیں پیدا کر سکتی اور اگر پیدا کرتی ہے تو وہ سب خود بخود شوہر کی ہو جاتی ہے۔ اس بارے میں انگلستان کا قانون عورت کی حیثیت اتنی بھی نہیں باقی رہنے دیتا جو اکثر ممالک میں غلاموں کی تھی۔'' (مل' محکومیت نسواں بحوالہ ''عورت اسلامی معاشرہ میں'' انصر عمری۔ حوالہ مذکورہ)

یہودیت کی نظر میں عورت ازلی طور پر گنہگار ہے اور اس کی ذلت خدا نے بطور سزا رکھی ہوئی ہے۔ عہد نامہ قدیم میں ہے جب خدائے تعالیٰ نے حضرت آدمؑ سے دریافت کیا

"کیا تو نے اس درخت کا پھل کھایا جس کی بابت میں نے تجھ کو حکم دیا تھا کہ اسے نہ کھانا! تو آدم نے جواب دیا کہ "جس عورت کو تو نے میرے ساتھ کیا ہے' اس نے مجھے اس درخت کا پھل دیا اور میں نے کھایا" تو اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے حوا کو بطور سزا کے کہا "میں تیرے درد حمل کو بہت بڑھاؤں گا۔ تو درد کے ساتھ بچے جنے گی اور تیری رغبت اپنے شوہر کی طرف ہوگی اور وہ تجھ پر حکومت کرے گا۔" (کتاب مقدس' عہد نامہ قدیم' پیدائش باب 3)

اسی بنا پر یہودی شریعت میں مرد کو عورت پر مسلط کرتے ہوئے کہا گیا:

"اگر کوئی عورت خداوند کی منت مانے اور اپنی جوانی کے دنوں میں اپنے باپ کے گھر ہوتے ہوئے اپنے اوپر کوئی فرض ٹھہرائے اور اس کا باپ جس دن یہ سنے اسی دن اسے منع کرے تو اس کی کوئی منت یا کوئی فرض جو اس نے اپنے اوپر ٹھہرایا ہے' قائم نہیں رہے گا اور خداوند اس عورت کو معذور رکھے گا کیونکہ اس کے باپ نے اسے اجازت نہیں دی۔ اگر اس نے اپنے شوہر کے گھر ہوتے ہوئے کچھ منت مانی یا قسم کھا کر اپنے اوپر فرض ٹھہرایا ہو اور اس کے شوہر نے جس دن یہ سب سنا اسی دن اسے باطل ٹھہرایا ہو اور اس کے شوہر نے ان کو توڑ ڈالا ہے اور خداوند اس عورت کو معذور رکھے گا۔ شوہر اور بیوی کے درمیان اور باپ بیٹی کے درمیان جب بیٹی نوجوانی کے ایام میں باپ کے گھر ہو ان ہی آئین کا حکم خداوند نے موسیٰ کو دیا۔" "انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا" میں رقم ہے کہ "یہودی قانون کی رو سے مرد وارث کی موجودگی میں عورت وراثت سے محروم ہو جاتی تھی۔ اس طرح عورت کو دوسری شادی کا بھی حق نہیں تھا۔" (عورت اسلامی معاشرہ میں۔ ص 15)

عیسائیت میں عورت کا مقام ان کے مذہب میں کیا ہے۔ طرطولین کہتا ہے "عورتو! تم نہیں جانتیں کہ تم میں سے ہر ایک حوا ہے۔ خدا کا فتویٰ جو تمہاری جنس پر تھا' وہ اب بھی تم میں موجود ہے۔ تو پھر جرم بھی تم میں موجود ہوگا۔ تم تو شیطان کا دروازہ ہو' تم ہی نے آسانی سے خدا کی تصویر یعنی مرد کو ضائع کیا۔" (بحوالہ عورت اسلامی معاشرہ میں۔ ص 16)

"عورت کو چپ چاپ کمال تابعداری سے سیکھنا چاہیے اور میں اجازت نہیں دیتا کہ عورت سکھائے یا مرد پر حکم چلائے بلکہ چپ چاپ رہے کیونکہ پہلے آدم بنایا گیا۔ اس کے بعد حوا اور آدم نے فریب نہیں کھایا بلکہ عورت فریب کھا کر گناہ میں پڑ گئی۔" (تمیتھس کے نام پولس کا پہلا خط۔ ب 2)

"پس میں تمہیں آگاہ کرنا چاہتا ہوں کہ ہر مرد کا سر مسیح اور عورت کا سر مرد اور مسیح کا سر خدا ہے۔ وہ (مرد) خدا کی صورت اور اس کا جلال ہے مگر عورت مرد کا جلال ہے۔ اس لیے کہ مرد عورت سے نہیں بلکہ عورت مرد سے ہے اور مرد عورت کے لیے نہیں بلکہ عورت مرد کے لیے پیدا ہوئی۔ پس فرشتوں کے سبب عورت کو چاہیے کہ اپنے سر پر محکوم ہونے کی علامت رکھے۔" (پولس رسول کا پہلا خط کرنتھیوں کے نام۔ ب 11)

ہندومت میں منوراج عورت کے بارے میں کہتا ہے: "عورت خواہ بالغ ہو' خواہ جوان ہو' خواہ بوڑھی ہو۔ گھر میں کوئی کام خود مختاری سے نہ کرے۔" (منوسمرتی 5/147)

چانکیہ کہتا ہے "دریا' مسلح سپاہی' پنجے اور سینگ رکھنے والے جانور' بادشاہ اور عورت پر بھروسہ نہیں کرنا چاہیے۔" (چانک نیتی۔ 1/15)

(12) واللہ ان کنا فی الجاھلیۃ مانعد للنساء امراحتی انزل اللہ فیھن ما انزل و قسم لھن ما قسم (صحیح مسلم۔ کتاب الطلاق)

(13) حدیث رسولؐ انما النساء شقائق الرجال (ابوداؤد۔ کتاب الطہارۃ باب فی الرجل یجد البلۃ فی المنامہ)

(14) ابتدائی اسلامی سماج میں عورتوں کی سرگرمیوں پر بخاری' طبقات ابن سعد' مسلم' مسند احمد' ابن ماجہ اور النسائی بلکہ حدیث کی اور سیر کی تمام کتب میں متعدد واقعات موجود ہیں۔ اردو زبان میں مولانا سید جلال الدین انصر عمری کی کتاب "عورت اسلامی معاشرہ میں" اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور بار اول جولائی 1962ء دیکھیے صفحات 85 تا 173ء ذیل میں ہم چند واقعات درج کرتے ہیں جن میں مسلم سماج میں عورت کے کردار کی تفہیم ہو سکتی ہے۔

(1) حضرت ام عمارہؓ نے جنگ احد میں شرکت کی۔ آپؓ فرماتی ہیں میں صبح سویرے ہی مجاہدین کی خدمت کے لیے میدان کارزار میں پہنچ گئی تھی۔ ابتداء میں مسلمانوں کا پلہ بھاری رہا لیکن بعد میں جب فتح و نصرت نے ان کا ساتھ چھوڑ دیا تو ان میں افراتفری اور انتشار پھیل گیا۔ اس وقت میں حضور اکرمؐ کے قریب پہنچ کر آپ کی مدافعت میں تیر اور تلوار چلانے لگی۔ یہاں تک کہ دشمن کی ضرب مجھ پر آن پڑی۔ (سیرۃ ابن ہشام۔ ج 3 ص 29-30۔ طبقات ابن سعد ج 8 ص 1-3)

(2) ام حارثؓ نے (جنگ حنین) اسما بنت یزیدؓ نے (جنگ یرموک) اور ام حکیمؓ نے رومیوں کے خلاف جنگ میں داد شجاعت دی۔ ام سلیمؓ نے جنگ احد و حنین میں خنجر سے شرکت کی۔ حضورؐ نے خود بیان کیا "میں نے اس کو اس لیے ساتھ رکھا ہے تا کہ اگر کوئی مشرک قریب ہو تو اس سے اس کا پیٹ چاک کر دوں۔" (طبقات ابن سعد ج 8 ص 311۔ مسلم' کتاب الجہاد باب غزوۃ النساء مع الرجال)

(3) حضرت ربیع بنت معوذؓ کہتی ہیں "ہم نبیؐ کے ہمراہ جہاد پر جاتی تھیں اور ہماری خدمات یہ ہوتی تھیں کہ مجاہدین کو پانی پلاتیں' ان کی خدمت کرتیں اور جنگ میں کام آنے والوں اور زخمی ہونے والوں کو مدینہ لوٹاتیں۔" (مستدرک حاکم ج 4 ص 50-51)

(4) سمراء بنت نہیک ؓ کے متعلق حضرت ابن عبدالبرؒ کہتے ہیں "آپ ؓ بازاروں میں گھوم پھر کر بھلائی کا حکم دیتیں اور برائی سے روکتی تھیں۔ ان کے ہاتھ میں ایک کوڑا ہوتا تھا جس سے آپ لوگوں کو منکرات کے ارتکاب پر مارتی تھیں۔" (الاستیعاب فی اسماء الاصحاب۔ تذکرہ سمراء بن نہیک)

(5) خولہ بنت ثعلبہؓ نے حضرت عمرؓ کو سر بازار نصیحت کی۔ (الاستیعاب لابن عبدالبر تذکر خولہ بنت ثعلبہؓ)

(6) ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے مہر کی رقم کم کرنے کا ارادہ کیا اور ایک صحابیہ نے آپ کو ٹوکا (فتح الباری شرح صحیح بخاری۔ ج9 ص161)

(7) حضرت سودہ بنت عمارہؓ نے جنگ صفین میں حضرت معاویہ کے خلاف حضرت علیؓ کا ساتھ دیا اور شہادت علیؓ کے بعد حضرت علیؓ کی تعریف معاویہ کے روبرو کی اور اس کے گورنروں کی شکایت کی۔ (العقد الفرید۔ ج1 ص211-212۔ ص216)

(8) حضرت جابر بن عبداللہؓ کی خالہ عدت کے دنوں میں بھی کھیت میں کام کرتی تھیں۔ ایک شخص نے منع کیا تو آپ حضورؐ کے پاس گئیں اور استفسار چاہا تو حضورؐ نے جواب دیا "کھیت جاؤ اور اپنے کھجور کے درخت کاٹو اور فروخت کرو۔ اس رقم سے بہت ممکن ہے تم صدقہ و خیرات یا اور کوئی بھلائی کا کام کر سکو۔" (ابوداؤد' کتاب الطلاق باب فی المبتوتہ تخرج بالنہار و رواہ مسلم و ابن ماجہ ایضاً)

(9) حضرت سودہؓ کو حضرت عمرؓ نے گھر سے نکلنے سے منع فرمایا تو آپ واپس گھر آ گئیں اور حضور صلعم سے تذکرہ فرمایا تو آپ صلعم نے نزول وحی کے بعد فرمایا "انه ذن لكن ان تخرجن لحاجتكن" (بخاری۔ کتاب التفسیر سورہ الاحزاب باب قوله لا تدخلوا بيوت النبي۔ مسند احمد ج6 ص56)

(10) سہل بن سعدؓ نے ایک صحابیہ کا حال بیان کیا ہے جو چقندر کی کاشت کیا کرتی تھیں۔ دیکھئے (بخاری۔ کتاب الجمعۃ' باب قول اللہ تعالیٰ فاذا قضیت الصلوٰۃ الخ)

(11) حضرت ابوبکر صدیقؓ کی صاحبزادی حضرت اسماءؓ حضرت زبیرؓ سے شادی کے بعد گھوڑے کو چارہ ڈالتیں' پانی پلاتیں اور دو میل دور اپنی زمین سے سر پر کھجوروں کی گٹھلیاں اٹھا کر لایا کرتیں۔ آپؓ فرماتی ہیں کہ ایک دن میں اپنے سر پر کھجور کی گٹھلیوں کی ٹوکری لیے آ رہی تھی کہ راستہ میں رسول اللہؐ سے ملاقات ہوگئی۔ آپؐ نے مجھے بلایا تا کہ اپنی سواری کے پیچھے بٹھا لیں لیکن چونکہ آپ صلعم کے ساتھ انصارؓ کے بعض افراد بھی تھے' اس لیے مجھے مردوں کے ساتھ چلنے میں شرم محسوس ہوئی۔ ساتھ ہی حضرت زبیرؓ بھی یاد آ گئے کہ وہ انتہائی غیور انسان ہیں۔ اس کو پسند نہیں کریں گے۔ چنانچہ میں پس و پیش کرنے لگی تو حضورؐ نے بھانپ لیا اور آگے بڑھ گئے۔ (بخاری' کتاب النکاح باب الغیرۃ)

(15) اس کی بحث آگے آ رہی ہے۔

(16) مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا امین احسن اصلاحی چہرے پر نقاب کو لازمی قرار دیتے ہیں مگر اکثر علماء کا ان سے اس امر کا اختلاف ہے اور وہ جلباب سے مراد محض ایک چادر لپیٹنا لیتے ہیں' اگلے صفحات میں اس پر مفصل گفتگو دیکھیے۔

(17) مسند احمد۔ ج6 ص136' ابن ماجہ' ابواب النکاح باب من زوج ابنتہ وھی کارھۃ

(18-19) طبقات ابن سعد۔ ج8 ص129

(20) قریشی' محمد عبداللہ (مرتبہ) آئینۂ اقبال۔ ص14

(21) ایضاً۔ مکتبہ آئینۂ ادب لاہور 1967ء۔ ص14

(22) الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم فالصلحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله (34:5)

(23) ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة (228:2)

(24) ابن حزم' الفصل في الملل والاهواء۔ ج4 ص110

(25) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم' جلد اول ص193

(26) سینٹ آگسٹائن کسبیوں کے پیشہ کو قائم رکھنے کے لیے استدلال یہ دیتا ہے کہ "کسبیوں کے پیشے کو نہ روکو ورنہ شہوت رانیاں تمام سوسائٹی کو تہ و بالا کر دیں گی۔" (عورت اسلامی معاشرہ میں' انصر عمری۔ ص284)

سسرو اس کا جواز یوں لاتا ہے کہ "اگر ہم میں سے کسی شخص کا یہ خیال ہے کہ نوجوانوں کو طوائفوں کی صحبت سے بالکل محترز رہنا چاہیے تو میں کہوں گا کہ اس کا یہ خیال بہت ہی سخت ہے۔ آج تک کسی نے اس کی پابندی کی ہے اور آج کل کیا قدماء میں کب کوئی اس خیال کا گزرا ہے؟ کب اور کس زمانے میں کسی نے اس کے جواز پر شبہ کیا ہے۔" ایضاً۔ ص284

قدیم مغربی حکماء کی طرف سے جنسی آوارگی کے اس جواز کے نتیجے میں یورپ جدید کی یہ کیفیت ہے کہ لیکی اپنی کتاب "تاریخ اخلاق یورپ" میں لکھتا ہے

کہ ''پاپائے اعظم جان بست دسوم زنا کاری اور خود اپنی ماں بہن کے ساتھ زنا کاری کے مرتکب ہوئے۔کنٹر بری کے اسقف 1171ء میں صرف ایک موضع میں 17 ناجائز بچوں کے والد نکلے۔سپین کے ایک اسقف 1930ء میں 70 کنیزیں رکھے ہوئے تھے۔ہینری سوم سینٹر کے پادری کی 60 ناجائز اولادیں 1274ء میں نکلیں۔ان سب کو مستثنیات سمجھ کر تھوڑی دیر کے لیے ان سے قطع نظر کر بھی لیجئے تاہم اسے کیا کیجئے گا کہ اس زمانے کے پادریوں کی عام بدچلنی وشہوت پرستی کے ثبوت میں مستند شواہد کے دفتر کے دفتر موجود ہیں۔اچھوتیوں کی خانقاہیں اب خانقاہیں نہیں رہی تھیں بلکہ حرام کاری کے اڈے اور ناجائز بچوں کے قبرستان تھے۔حرام کاری وشہوت پرستی کے جوش میں محرمات وغیر محرمات کی تمیز اٹھ گئی تھی۔چنانچہ بار بار اس طرح کے قوانین کے نفاذ کی ضرورت پیش آتی رہی کہ پادری اپنی ماؤں اور بہنوں سے الگ رہیں۔اغلام اور شاہد بازی کی گو مسیحیت نے بیخ کنی کی لیکن خانقاہوں کی چاردیواری کے اندر اس کی سرپرستی قائم رہی۔خود ناصحین کی یہ حالت تھی کہ وہی سب سے زیادہ آلودہ معاصی رہتے تھے۔بارہویں صدی میں پوپ صاحب کے ایک سفیر انگلستان میں وعظ کے لیے تشریف لائے۔کلیسا کے اخلاقی انحطاط پر انہوں نے شد ومد سے وعظ کیا لیکن ابھی اس کو چند گھنٹے بھی نہ گزرنے پائے تھے کہ لوگوں نے دیکھا وہ اپنے خلوت کدے میں ایک طوائف کے ساتھ لطف ہم آغوشی حاصل کر رہے تھے۔یہ سب کیا تھا؟ وہی ازدواج کو ممنوع قرار دینے کا وبال' ساری خرابیوں کی جڑ یہی تھی کہ شادی ونکاح کے پاک وفطری طریقے کے انسداد کی کوشش کی جاتی تھی۔پانی کے بہاؤ کے قدرتی راستے کو روکیے گا تو وہ حوض کے اندر لامحالہ گندگی وتعفن پیدا کرے گا۔'' (عورت اسلامی معاشرہ میں' مولانا النصر عمری۔ص 279-280)

اس کا نتیجہ تحریک اصلاح کلیسا کی صورت میں نکلا مگر ڈھاک کے تین پات' یورپی معاشرہ اس لحاظ سے آج جس مقام پر کھڑا ہے۔''پیرس میں شام ہوتے ہی آٹھ ہزار عصمت فروش عورتیں اپنے ہوٹلوں یا مکانوں سے نکل کر اپنا کاروبار شروع کر دیتی ہیں اور دوپہر سے ہی دو ہزار عورتیں سڑکوں پر امنڈ آتی ہیں۔'' (مارشل سیکوٹ' عصمت فروشی بحوالہ عورت اسلامی معاشرہ میں۔ص 296)

ڈاکٹر شوارز لکھتا ہے''ہر سال اوسطاً 80 ہزار عورتیں ناجائز اولاد کو جنم دیتی ہیں۔محتاط اندازے کے مطابق ہر دس میں سے ایک عورت شادی کے باہر تعلق قائم کرتی ہے۔اس فہرست میں جو عورتیں شامل ہیں' ان میں سے 40 فیصدی کی عمر ناجائز ولادت کے وقت 20 سال سے کم 30 فیصدی کی اور 20 سال اور 20 فیصدی کی 21 سال تھی۔یہ اعداد وشمار بجائے خود بڑے پریشان کن ہیں لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ یہ صرف ان معاملات کے اعداد وشمار ہیں جن میں کچھ نہ کچھ خرابی پیدا ہو گئی تھی۔اس کے یہ معنی ہیں کہ جو کچھ دراصل ہو رہا ہے یہ اعداد اس کے صرف ایک چھوٹے سے حصے ہی کو پیش کرتے ہیں۔'' (Schwarz, Oswald, The Psychology of Sex, Pelican Book, 1951,p-66)

(27) قرآن شریف کی یہ آیات ملاحظہ ہو۔وان خفتم الا تقسطوا فی الیتمیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ و ثلث و ربع ط فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ او ما ملکت ایمانکم ط ذلک ادنی الا تعولوا (3:4)

(28) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم (حصہ اول) ص 186

(29) ایضاً۔ص 187

(30) قریشی' عبداللہ' آئینۂ اقبال' مکتبہ آئینۂ ادب لاہور 1967ء۔ص 14

(31) ایضاً

(32) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم' جلد اول۔ص 189

(33) ایضاً۔ص 190

(34) قریشی عبداللہ (مرتبہ) آئینۂ اقبال' مکتبہ آئینۂ ادب لاہور 1967ء۔ص 14

(35) ایضاً

(36) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم حصہ اول۔ص 193

(37) خلیفہ عبدالحکیم۔ص 194

(38) ایضاً

(39) ایضاً۔ص 193-194

(40) قریشی' عبداللہ آئینۂ اقبال آئینۂ ادب لاہور 1967ء۔ص 13

(41) ایضاً۔ص 13-14

(42) ایضاً۔ص 14

(43) پروفیسر عثمان' اسلام پاکستان میں۔ص14
(44) ایضاً' ص53
(45) ندوی ابوالحسن علی' نقوش اقبال' ص282 مجلس نشریات اسلام کراچی 1973ء
(46-47-48) ''پردہ'' سید مودودی کی کتاب ہے جو مکتبہ جماعت اسلامی لاہور نے شائع کی ملاحظہ ہو۔
(49) عثمان' پروفیسر محمد ''اسلام پاکستان میں'' مکتبہ جدید لاہور 1969ء۔ص54
(50) ابن جریر' بحوالہ ''پردہ'' از سید مودودی۔ص314
(51) ابوداؤد۔
(52) ابن ماجہ بحوالہ ''پردہ''۔ص315
(53) عثمان' پروفیسر محمد ''اسلام پاکستان میں'' مکتبہ جدید لاہور۔ص46-47۔1969ء
(54) ایضاً
(55) یاایھا النبی قل لازواجک وبناتک ونساء المومنین یدنین علیھن من جلا بیبھن ط ذلک ادنی ان یعرفن فلا یوذین ط (59:33)
(56) وقل للمومنٰت یغضضن من ابصار ھن ویحفظن فروجھن ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا ولیضربن بخمر ھن علی جیوبھن (31:24)
(57) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم' جلد اول۔ص206-207
(58) ایضاً
(59) ولاتقتلوا اولادکم خشیة املاق نحن نرزقھم وایاکم ان قتلھم کان خطأً کبیراً (31:17)
(60) حکیم' مقالات حکیم جلد اول۔ص210
(61) ایضاً۔
(62) پھلواری' محمد جعفر ندوی' ''اسلام دین آسان'' ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور 1955ء ص149-150
(63) ایضاً
(64) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم' جلد اول۔ص211
(65) ومن الامور التی تحمل علی المزل الفزار من کثرة العیال۔نیل الاوطار امام شوکانی' مقالات حکیم حصہ اول۔ص213
(66) ان رجلاء جاء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال انی اعزل عن امراتی فقال صلی اللہ علیہ وسلم لم تعفل ذالک ع فقال الرجل اشفق علی ولدھا او اولادھا. فقال علیہ السلام لو کان ضاراً ضرفارس والروم (مقالات حکیم۔حصہ اول۔ص213)
(67) مودودی سید ابوالاعلیٰ' ''رسائل ومسائل'' حصہ سوم' اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور 1965ء۔ص292-293
(68) ایضاً۔ص295-296
(69) ابتداء میں اس تحریک کا نام ضبط ولادت تھا۔یہ نئی اصطلاح پہلی مرتبہ امریکہ میں استعمال کی گئی۔1942ء میں امریکہ کی ضبط تولید کی تنظیموں کی فیڈریشن (Birth Control Federation of America) کا نام تبدیل کر دیا گیا۔

''تعلیم اور صحیح تعلیم کی اہمیت سب پر واضح ہے۔ایک صدی سے زائد عرصے تک غیر ملکی تسلط کا یہ قدرتی نتیجہ ہے کہ ہمارے لوگوں کی تعلیم پر مناسب توجہ نہیں دی گئی۔اگر ہمیں حقیقی، تیز رفتار اور نتیجہ خیز ترقی کرنی ہے تو ہمیں تعلیم کے مسئلے پر خصوصی توجہ دینی چاہیے۔اپنی تعلیمی پالیسی اور پروگرام کو ایسے خطوط پر چلانا ہے جو ہمارے لوگوں کے مزاج کے مطابق ہو۔ جو ہماری تاریخ اور ثقافت سے ہم آہنگ ہو۔ جو دنیا بھر میں ہونے والی وسیع ترقیوں اور جدید تقاضوں کے مطابق ہو۔''

قائداعظم محمد علی جناحؒ

از قائداعظم کا پیغام مرتبہ قاسم محمود

ص186-187

# فلسفۂ تعلیم

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اپنے عمرانی فلسفہ میں تعلیم کو غیر معمولی اہمیت دیتے ہیں۔ اُن کا فلسفہ تعلیم افادی، مقصدی اور نظریاتی ہے۔ چنانچہ وہ تعلیم کے مقاصد کا تعین کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

> ''اصلی اسلامی ثقافت وہ ہوگی جس سے عالمگیر عدل اور امن کے قیام کے لیے جہاد بھی ہو اور زندگی کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کے لیے اجتہاد بھی۔ اجتہاد و جہاد دونوں کے لیے علم کی ضرورت ہے کیونکہ علم ہی سے انفس و آفاق کی تسخیر ہوتی ہے لیکن توحیدی ایمان کے بغیر علم فقط وہ زیرکی رہ جاتا ہے جس کے متعلق مولانا روم فرماتے ہیں کہ ویسا علم شیطان کو بھی حاصل ہے۔''(1)

خلیفہ حکیم کے نزدیک علم کا مقصد انسان کے ذہن و کردار کی ایسی تعمیر ہے جس سے وہ انفس و آفاق کی تسخیر کے قابل ہو سکے۔ اس طرح خلیفہ حکیم نہ صرف تحصیل علم کو مقصدی اور افادی ہی بنا دیتے ہیں بلکہ جب وہ اسے ''توحیدی ایمان'' کے ساتھ مشروط کر دیتے ہیں تو وہ تعلیم کے نظریاتی ہونے پر اصرار کرتے ہیں۔ توحیدِ ایمان سے اُن کا اشارہ اسلام کے تصور توحید کی طرف ہے۔ دوسرے الفاظ میں حکیم صاحب ایک اسلامی نظریاتی طرزِ تعلیم کی سفارش کرتے ہیں جو کہ انسانی سیرت و کردار اور ذہن کی اس طرح تعمیر کرے کہ اس سے انسان ایک طرف انفس یعنی اپنے اندرون، اپنی نفسی خواہش اور حیوانی امنگ کو قابو کر سکے اور بلند کرداری اور پاکیزگیٔ اعمال پیدا کر سکے تو دوسری طرف وہ اپنے گرد پھیلی ہوئی کائنات کا تجزیہ، مشاہدہ اور تجربہ کر کے اس کو اپنے تصرف میں لا سکے اور انسانیت کی فلاح کا کام لے سکے۔ خلیفہ حکیم تعلیم کو تہذیب نفس انسانی کا ایک ذریعہ گردانتے تھے اور اس کے پہلو بہ پہلو وہ ایک ایسے طرزِ تعلیم کے داعی تھے جو انسانوں کو کائنات کے رموز و اسرار پر دسترس عطا کرے۔

ڈاکٹر خلیفہ حکیم کے نزدیک تعلیم ایک مقصدی اور تخلیقی جوہر پیدا کرنے والا آلہ ہے جو فرد کو ایک طرف تو اس کی ذات سے آگاہ کرتا ہے۔ اس کی ذات کی تشکیل اور اس کی شخصیت کی تعمیر کرتا ہے اور اس کے اندر دبی ہوئی حیوانی خواہشات میں نکھار اور ٹھہراؤ پیدا کرتا ہے تو دوسری طرف اسے رزم گاہ زیست میں ستیزہ کار ہونے کے لیے آمادۂ پیکار بھی کرتا ہے۔ خلیفہ حکیم کا فلسفہ تعلیم فرد کو ایک طرف تو اس کی ذات کا تشخص عطا کرتا ہے اور اس نظم کائنات میں اسے اپنے

مقام سے آگاہ کرتا ہے تو دوسری طرف اس کا رشتہ سماج سے جوڑتا ہے۔ حکیم کا فلسفہ تعلیم نہ تو محض انفرادیت کے یورپی تصور پر مبنی ہے اور نہ اس کا مقصدی پہلو اجتماعیت پسندی کے یورپی یا اشتراکی تصور پر اپنی اساس رکھتا ہے بلکہ وہ دونوں کے مابین ایک منفرد رشتہ کی نوعیت کو زیادہ بہتر طور پر سمجھتا ہے۔

مغرب جدید میں یوں تو فلسفۂ تعلیم کے بے شمار مکاتیب فکر ہیں مگر سماجی حوالہ سے دو مکاتیب یہاں قابل ذکر ہیں۔ ایک انفرادیت کا مکتب فکر ہے تو دوسرا اجتماعیت کا۔ انفرادیت کے مکتب فکر کے نزدیک فرد کی انفرادیت ہر شے پر مقدم ہے اور ایک اچھے فلسفہ تعلیم کا بنیادی وظیفہ یہ ہے کہ وہ فرد کی انفرادیت کو اجاگر کرے۔ اس کی انفرادی، وہبی اور تخلیقی صلاحیتوں کو پروان چڑھائے اور ہر ایسی رکاوٹ کو دور کرے جو اس کی شخصیت کی نشوونما میں کسی طور سے رکاوٹ بنتی ہو۔ اس فلسفہ تعلیم کے تحت فرد سماج یا اجتماع سے اہم ہے اور سماج کو اس بات کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ وہ افراد پر کوئی قدغن عائد کرے بلکہ افراد کی انفرادی آزادی کا تحفظ سماج کا فرض اولین ہے۔ جہاں تک انفرادیت کے اس نظریہ کے عملی نتائج کا تعلق ہے وہ کوئی زیادہ حوصلہ افزا نہیں۔ اس لیے کہ انفرادیت کلی کے اس تصور کے تحت سرمایہ دارانہ سماج میں فرد زیادہ اہم ہوگیا اور سماج پس پشت رہ گیا۔ دوسرے تعلیم تجارتی بنیادوں پر دی جانے لگی اور تعلیم کا حصول محض امیروں اور سرمایہ داروں تک محدود ہوگیا۔ غریبوں اور چھوٹے طبقوں کو تعلیم بھی حکومت یا خیراتی اداروں کی طرف سے بھیک کے طور پر ملتی۔ نتیجتاً دو ایسے طبقے وجود میں آئے جو ایک دوسرے سے کوئی رشتہ یا علاقہ ہی نہ رکھتے تھے۔ ایک طبقہ جو صرف زر سے اعلیٰ اداروں میں تعلیم حاصل کرتا ہے اور اس میں احساس برتری ہوتا ہے اور دوسرا طبقہ جو کارپوریشن کے سکولوں، خیراتی انجمنوں کے یا ٹرسٹوں کے قائم کردہ اداروں میں تعلیم پاتا ہے اور اس میں احساس فروتنی اور کم مائیگی ہوتا ہے۔ پہلے طبقہ کے لوگ صنعت، تجارت اور حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر متمکن ہوتے ہیں اور دوسرے طبقہ کے لوگ کلرکی یا اسی معیار کی دیگر ملازمتوں تک محدود رہ جاتے ہیں اور جو اعلیٰ عہدوں پر کسی طرح جاتے بھی ہیں تو وہ اعلیٰ تعلیمی اداروں کے فارغ التحصیل لوگوں سے ہیٹے' پست اور فروتر سمجھے جاتے ہیں۔ جس ملک میں انفرادیت کے تحت نظام تعلیم قائم ہوتا ہے وہاں کئی نظام تعلیم اور نصاب تعلیم رائج ہو جاتے ہیں۔ پاکستان میں بھی ایسی ہی صورت حال ہے۔ یہاں طبقہ امراء کے لیے چیفس کالج طرز کے تعلیمی ادارے ہیں تو درمیانے امراء کے لیے کریسنٹ سکول، مشنری سکول۔ درمیانے یا متوسط طبقہ کے لیے گورنمنٹ کے قائم کردہ سکول مثلاً سنٹرل ماڈل سکول لاہور اور جونیئر ماڈل سکول لاہور اور غریب طبقہ کے لیے ایم سی پرائمری سکول، حمایت اسلام کے سکول اور کالج اور اسی طرح خیراتی انجمنوں کے تعلیمی ادارے ہیں۔ یہ تمام ادارے سماج کو اتنا مسخ کرتے ہیں کہ ان کی ہیئت کذائی پر ہنسی بھی آتی ہے اور رونا بھی۔ ہمارے ملک میں اسلامی مدارس درس نظامیہ کے نام پر بھی چل رہے ہیں جو چندوں' قربانی کی کھالوں اور صدقات پر پلتے ہیں۔ اسلامی مملکت میں عہد وسطیٰ کے طرز کے یہ بے سہارا ادارے پاکستانیوں کی اور حکومت پاکستان کی اسلام دوستی کا تمسخر اڑاتے ہیں۔ یہ ایک بے حس قوم کے جرائم کی داستان ہے جو زبان

سے اسلام کا نام لیتی ہے اور ہر قدم پر اسلام سے انحراف کرتی ہے۔ ان اداروں میں کوئی معقول آدمی اپنی اولاد کو پڑھنے نہیں بھیجتا بلکہ آزاد کشمیر اور ملک کے پسماندہ علاقوں کے غریب، فاقہ کش اور معاشی اور سماجی حیثیت سے پست نوجوان جو اکثر گھروں سے بھاگے ہوئے ہوتے ہیں، تعلیم حاصل کرتے ہیں اور اکثر مدارس کے طلباء شام کو باقاعدہ مختلف گھرانوں سے روٹیاں اکٹھی کرتے ہیں اور بڑے لوگوں کے چہلموں پر قرآن خوانی کر کے اپنے استادوں کے اور اپنے اخراجات پورے کر کے حتی المقدور اسلام کی خدمت کرتے ہیں۔ اسلام کے ساتھ اس سے زیادہ سخت مذاق کیا ہو سکتا ہے کہ انہیں اسلام کے ترجمان سمجھ لیا جاتا ہے۔ یہی لوگ مساجد میں امامت کرتے اور یہ اسلام کا تھوڑا بہت علم رکھنے کے باوجود اسلام کی تعلیم نہیں دیتے بلکہ چندے اور خیرات کے ذریعے روزگار دینے والے نمازیوں کی اہوائے نفس کے مطابق اسلام کے نام پر مساجد میں غیر مستند اور غیر مصدقہ اور بسا اوقات خود ساختہ قصے سنا کر وقت گزارتے ہیں۔ یہ پاکستانیوں کے لیے ایک لمحہ فکریہ ہی نہیں رکھتے بلکہ باعث شرم بھی ہیں اور یہ سرمایہ دارانہ نظام تعلیم کے بدترین تضاد کو بھی ظاہر کرتے ہیں جو انگریزی تمدن کی یادگار ہے۔

اجتماعیت کی بنیاد پر استوار ہونے والے نظریہ کو افلاطون نے زمانہ قدیم میں اور مارکس نے زمانہ جدید میں محسوس قالب میں پیش کیا۔ اس نظریہ کے تحت ہر فرد اپنے عہد کے معاشی حالات، وسائل پیداوار اور آلات پیدائش کی نوعیت کی تعریف ہوتا ہے۔ اگرچہ مارکس نے سرمایہ دارانہ تہذیب پر اپنی تنقید میں اس بات پر افسوس کا اظہار کیا تھا کہ اس تہذیب میں فرد سے اس کی شخصیت چھین لی جاتی ہے اور اس کی ذات کو مسخ اور کردار کو کچل دیا جاتا ہے اور یوں وہ مغائرت کی صورت حال میں مبتلا ہو کر انسان سے ایک شے (Thing) بن کر رہ جاتا ہے مگر خود مارکس کے نظام میں بھی مغائرت موجود ہے[2] اور اس نظام میں بھی فرد شے (Thing) میں رڈیوس ہو کر رہ جاتا ہے جبکہ اسے نظریہ، جو کہ اب پراپیگنڈہ کی بدتر حالت سے بھی گزر چکا ہے، کے نام پر ایک اذعانی فلسفۂ حیات کی تقلید پر مجبور کیا جاتا ہے اور اس کی فرد کو تعلیم دی جاتی ہے۔ اس سماج میں فرد پر سماج کو فوقیت دی جاتی ہے اور سماج کے انتظامی ادارے ریاست کو جس طرح محکم اور بااختیار اشتراکیت میں بنایا جاتا ہے، اس کی مثال اور کہیں نہیں ملتی۔ اگرچہ اشتراکیت نے ریاست کے ادارے کو کانسی کے کلہاڑے کی طرح تاریخ کے عجائب گھر میں سجانے یعنی اسے ختم کرنے کا دعویٰ کیا تھا[3] مگر عملی طور پر اشتراکیت نے اس کو زیادہ بااختیار اور باقوت بنایا ہے۔ پچھلے 50 سالوں میں اشتراکی تجربہ نے جس نظام تعلیم کو پیش کیا ہے وہ ریاست پرستی کی طرف زیادہ رجحان رکھتا ہے حالانکہ اسے تخلیقی نظریہ پرستی کی طرف اپنا رجحان رکھنا تھا۔ چنانچہ اشتراکی معاشرے میں فرد محض ریاست کے ہاتھوں میں ایک کل بن کر رہ گیا ہے اور اشتراکی فلسفہ اور نظام تعلیم اسے اپنی مشین میں فٹ کرنے پر توجہ دیتا ہے۔ اس کی انفرادیت کو مکمل طور پر کچل دیا گیا ہے۔ یہ اس فلسفہ تعلیم کا المیہ ہے۔

قیام پاکستان سے قبل اور اس کے بعد بھی مسلمان ایک دوہرے نظام تعلیم کے چنگل میں رہے ہیں۔ ایک تو

مسلمانوں کا درس نظامیہ پر مشتمل قدامت پسندانہ نظام تھا جسے فرنگی محل کے ایک عالم نے مرتب کیا تھا۔ شیخ محمد اکرام اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

''ملا قطب الدین کے بیٹوں میں سے سب سے برگزیدہ ملا نظام الدین تھے جس کے نام پر درس نظامی شروع ہوا۔ تعلیم آپ نے اپنے والد حافظ امان اللہ بنارسی اور اس عہد کے ایک اور مشہور اور قابل ذکر استاد مولوی غلام اللہ نقشبند لکھنوی سے حاصل کی۔''(4)

یہ درس نظامیہ اور اس کے تحت وجود میں آنے والے ادارے اس لحاظ سے تو قابل قدر تھے کہ ان میں تعلیم کے ساتھ ساتھ کردار سازی پر بھی توجہ تھی اور اس کا طرز تدریس اور نصاب ہمارے مذہب اور ہمارے علوم کے اختصاصی مطالعہ پر مبنی ہے مگر اس میں چند بنیادی نقائص بھی ہیں۔

1- اس نظام تعلیم میں سب سے بنیادی نقص یہ ہے کہ یہ عصر حاضر کے تقاضوں کا ذرا بھی ساتھ نہیں دیتا۔ اس میں جو طرز تدریس اختیار کی گئی ہے وہ نہایت بوسیدہ اور جدید عصری تقاضوں کے منافی ہے۔ اس طرز تدریس میں بھی محض حافظہ پر انحصار کیا گیا ہے اور محض رٹانے کے سوا اور طلباء کو کچھ نہیں دیا جاتا۔ اس کے چند نتائج بر آمد ہوئے ہیں۔

الف) ایک تو یہ کہ ان اداروں کے فارغ التحصیل طلباء عصر جدید کی ترقی' عمرانیات' معاشیات' نفسیات' فلسفہ' اخلاقیات اور دیگر سائنسوں کے حاصلات سے بالکلیہ ناواقف اور ناآشنا ہیں۔

ب) دور جدید میں وجود پذیر ہونے والے مسائل کے ادراک سے محروم ہیں۔

ج) عوام بھی ان کے مسائل میں رہنمائی سے قاصر ہیں اور ان کا طرز عمل عوام کی رہنمائی کی نسبت محض انہیں عذابات سے ڈرانا اور ترغیبات جنت کی طرف راغب کرنے تک محدود ہو گیا ہے اور وہ عوام کی عملی زندگی سے کٹ کر خود ایک تنگ دائرے میں پسپا ہوتے جا رہے ہیں۔

2- دوسرا بنیادی نقص یہ ہے کہ مغربی تہذیب اور مغربی علوم کے چیلنج کو اس نظام تعلیم میں قبول کرنے کی سکت نہیں۔ ان کی طرف ان اداروں کا رویہ تفہیم اور افہام کا نہیں بلکہ خصومت کا ہے۔ اس کے نتیجے میں ان داروں سے نکلنے والی نسل ایک شدید طرح کے فکری جمود کا شکار ہے۔ نئے عہد کی تعلیمی تکنیک سے یہ ادارے بے بہرہ ہیں اور نئے علوم وفنون کا اور اس کے اسلامی سماج میں مرتب ہونے والے نتائج اور تغیرات سے یہ ناواقف ہیں۔ چونکہ یہ عوام کو عصر جدید میں درپیش مسائل کو نہ سمجھا سکتے ہیں' نہ سمجھتے ہیں' نہ ان جدید نظامات کی قباحتوں سے یہ آگاہ ہیں اور نہ جدید نظامات کی خوبیوں سے آگاہ' لہٰذا لاعلمی کے اور خود کو جدید حالات سے کاٹ کر رکھنے کے طرز عمل نے انہیں عوام کی امامت سے ہٹا دیا ہے۔ ان کی امامت محض مسجد کی چار دیواری تک محدود ہو کر رہ گئی ہے اور ان کے خطبوں اور واعظوں سے عوام کو چونکہ زندگی کے وسیع رزم گاہ میں کوئی رہنمائی نہیں ملتی لہٰذا ان کی لچھے دار تقریروں' چٹ پٹ خطبوں کا بھی عوام پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا اور لوگ جو

مسجد میں سنتے ہیں' اسے مسجد میں ہی پورے تقدس کے ساتھ چھوڑ کر آ جاتے ہیں اور زندگی کے مسائل سے رہنمائی کہیں اور سے لیتے ہیں اور عوام اپنی امامت ان کے ہاتھوں دے دیتے ہیں جو کہ ان کی رہنمائی کرتا ہے۔

3- تیسرا بنیادی نقص یہ ہے کہ اس نظام میں خود بڑھنے کی صلاحیتیں بھی مفقود ہے۔ ہر ایک نظام خواہ وہ کسی بھی سماج کا ہو اور کوئی سا بھی نظام ہو' وہ اپنے اصولوں' ضابطوں اور حدود کے اندر خود بھی کسی نہ کسی طور حرکت پذیر رہتا ہے اور یوں اپنے زندہ ہونے کا ثبوت دیتا ہے مگر یہ طرز تدریس اور نصاب تعلیم جو کچھ بن کر رہ گیا ہے' اس نے اسے بے اثر ہی نہیں بنا دیا بلکہ یہ نظام تعلیم خود اسلام کی ضروریات اور مقاصد کو شدید نقصان پہنچانے کا باعث بن رہا ہے۔

4- چوتھا بنیادی نقص ان اداروں کا یہ ہے کہ یہ ادارے اسلامی تعلیمات کے مراکز ہونے کی بجائے مختلف فقہی مکاتیب اور مذہبی فرقوں کے اختصاصی تعلیم کے ادارے بن کر رہ گئے ہیں۔ اسلام کی عالمگیر تعلیمات اور انسانی زندگی کے مسائل کے بارے میں اسلامی تعلیمات کے اصولوں کی تفہیم کی بجائے یہ فرقوں کی تنگ نظرانہ بحثوں اور مناظروں کے مرکز بن کر رہ گئے ہیں۔

5- اس طرزِ تعلیم کا پانچواں نقص یہ ہے کہ ان اداروں میں پڑھانے والے اور تعلیم پانے والوں کا حیات اور اس کے مسائل کے بارے میں نقطہ نظر تنگ دلانہ ہی نہیں بلکہ اسلام کے فلسفہ وحکمت کو سمجھنے سے بھی یہ عاری ہیں۔ اسلام کا مفہوم چند رسومات مذہبی کی ادائیگی' مساجد میں نعت گوئی' مزارات پر قوالی وقرآن خوانی سے لے کر صورت ولباس کی چند ظاہری حدود تک محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ اگرچہ شرعی طور پر جس چیز کا جواز ہے' ہم اس کی مخالفت نہیں کر رہے مگر ان سے کہیں بڑھ کر ضرورت اس امر کی ہے کہ اسلام کی تعلیمات کے اختصاصی مطالعہ میں اسلام کے نظام حکمرانی' سیاسی' عمرانی' معاشی اور اخلاقی کا فہم وادراک حاصل کیا جائے اور عہد جدید میں ان اصولوں کے اطلاق کی صورتیں متعین کرنا شامل کیا جائے۔

ہمارے نظام پر طاری جموذ ہمارے فقہاء کی اجتہاد پر ضرورت سے زیادہ سخت پابندیاں' عالم اسلام پر صدیوں سے مسلط ملوکیت اور انگریز کی دوسو سال کی غلامی اور عالم اسلام میں ایسے معاشی' اخلاقی' سیاسی' قانونی' انتظامی اور عمرانی اداروں کا نہ ہونا ایک ایسا سانحہ ہے جس نے اسلام میں ملائیت کو پاپائیت کے طور پر جڑ پکڑنے کا موقع دیا اور یہ ملائیت ان اداروں کے نہ ہونے سے تنگ نظری کا ایک شاہکار بن گئی۔

مسلمانوں کا نظام تعلیم جو کہ مسلمانوں کے مزاج کے قریب تر اور ان کی ضروریات سے ہم آہنگ تھا اور جس نے شوکت اسلام کے دور میں نادر روزگار حکماء علماء اور فضلاء پیدا کیے' قدامت پسندی کا ایک ایسا گہوارہ بن گیا ہے جو عصر حاضر کے تقاضوں سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا۔ دوسرے نظام تعلیم کو ایک مقتدر تہذیب نے مسلط کیا تھا' چنانچہ اس کا اصل مقصد نوآبادیاتی نظام کے استحکام کے لیے ہمارے قومی' نظریاتی اور ثقافتی تشخص کو مسخ کرنے والا نظام تعلیم رائج کرنا تھا جس کے نمایاں خصائص یہ تھے۔

(i) ایک ایسا نظام تعلیم رائج کرنا جو کہ برصغیر پاک و ہند کو ایک نو آبادی میں منتقل ہونے میں معاون ہو سکے۔
(ii) محکوم قوم کو اس کے ماضی سے کاٹ کر اسے ذہنی انتشار میں مبتلا کرنا' ان کا تشخص مسخ کرنا' ان کی شاندار علمی' سیاسی' معاشی اور عمرانی روایات کو لایعنی قرار دینا۔ ان کے بارے میں تشکیک پیدا کرنا' ان کو گھٹیا' بے وقعت بتانا اور ان سے نفرت پیدا کرنا اور ان کی محکومی کا سبب ان کے ماضی کو قرار دے کر انہیں ماضی سے کاٹ دینا۔
(iii) اپنی پوری تہذیب کو برتر بنا کر پیش کرنا' اس کو حاکم تہذیب بنا کر پیش کرنا اور ترقی کا ذریعہ قرار دینا اور مختلف اقدامات سے اسے ان میں اتارنا۔ اس کو پذیرائی دینا اور مخالف تہذیب کے لباس اور امتیازات کو اپنے نچلے طبقات میں منتقل کرنا۔ اس کی ایک نادر مثال ہوٹلوں کے بیروں اور انگریزی کے خانساموں کی ہے جنہیں مغلیہ بادشاہوں اور مسلمان بادشاہوں کا لباس پہنایا گیا اور دو تہذیبوں کی جنگ کو نفسیاتی طور پر پوری مسلمان قوم میں بٹھانے کی کوشش کی گئی کہ یورپی تہذیب کی مشرقی تہذیب خادمہ اور باندی ہے کہ سوٹ والا میز پر ہے اور مشرقی شاہی لباس والا بیرا بن کر اس کی خدمت کر رہا ہے۔ افسوس ہے کہ اب بھی یہ لعنت موجود ہے۔ حالانکہ آزادی کے ساتھ ہی انگریزی لباس بیروں کو منتقل ہونا چاہیے تھا اور ہمارے قدیم مشرقی اور اسلامی لباس کو قومی لباس بننا چاہیے تھا تاکہ یہ نفسیاتی جنگ اپنا رخ بدل لیتی۔
(iv) اس نظام تعلیم کی ایک اور خصوصیت محکوم اقوام کا رشتہ اس کی زبان سے کاٹ دینا تھا اور ان پر ایک ایسی زبان مسلط کرنا تھا جس کا نہ تو ان کے مزاج سے کوئی رشتہ تھا اور نہ وہ ان کے تہذیبی ورثہ کی امین تھی۔ اگر انگریز یہاں کی زبان کو سرکاری زبان بناتا تو وہ یہیں جذب ہو جاتا مگر وہ جذب ہونا نہیں چاہتا تھا بلکہ جذب کرنا چاہتا تھا اور ایک قوم کو ذہنی طور پر پست اور تہذیبی طور پر پسماندہ رکھنا چاہتا تھا۔ جب کسی تمدن کا دھارا بدلنا ہو تو اس کی زبان بدل دو' جب کسی ثقافت کو ختم کرنا ہو تو اس کی زبان ختم کر دو' جب کسی قوم کی ترقی کو روکنا ہو تو اس کی زبان کی ترقی روک دو اور اس کا بہترین طریق یہ ہے کہ اس کی زبان کو تعلیمی اداروں میں داخل نہ ہونے دو' عدالت کے دروازے سے باہر رکھو' دفتروں کے دروازوں تک نہ آنے دو یعنی اس کا رشتہ معمولات زندگی سے کاٹ پھینکو۔ انگریز نے لارڈ میکالے کی فراست سے جو نظام تعلیم یہاں رائج کیا' اس کا ایک خصوصی پہلو انگریزی زبان کو ذریعہ تعلیم و ترقی بنانا تھا جس سے یہاں کی زبان اردو کا رشتہ' دفتر' مکتب' عدالت' منڈی اور مجلسی زندگی سے ٹوٹ گیا اور اس کی ترقی رک گئی۔ جب تک اردو پاکستان کی قومی زبان آئین سے بڑھ کر عملی زندگی کے معمولات تک نہیں آتی' نہ اردو زبان ہماری تہذیبی' ثقافتی' دفتری اور عملی زندگی کا بار اٹھانے کے قابل بن سکتی ہے اور نہ قوم ہی اردو زبان کے بغیر ترقی کر سکتی ہے مگر المیہ یہ ہے کہ پاکستان کے بیوروکریٹ کی اپنی زبان چونکہ انگریزی ہے اور وہ انگریزی ذریعہ تعلیم کے اداروں سے پڑھ کر آئے ہوتے ہیں' اس لیے وہ بظاہر تو اردو کی قوم کے احتساب کے خوف سے مخالفت نہیں کرتے مگر درپردہ وہ اردو کے سرکاری زبان بننے کے ہر عمل کو روک دیتے ہیں۔
(v) اس کا ایک اہم پہلو یہ تھا کہ یہاں کی اقوام کو ان کے مذہب اور آئیڈیالوجی سے بدظن اور بدگمان کر دیا

جائے۔ برصغیر کے مسلمانوں نے نظری طور پر تو یہ سازش ناکام بنا دی اور اپنے نظریہ ہی کی بنا پر ایک نظریاتی سماج اور نظریاتی ریاست کو قائم کیا مگر عملی طور پر ایسے تمام ادارے تباہ کر دیئے جو کہ مسلمانوں کا مذہبی اور نظریاتی تشخص قائم کرنے میں معاون تھے۔ اس طرح انہوں نے مسلمانوں کو جدید عصری تقاضوں اور علوم وفنون کے حاصلات کی روشنی میں بھی اپنے جمود، انتشار اور برباد نظام زندگی کی تنظیم کے قابل نہ چھوڑا اور آج ہم آزاد تو ہیں مگر حقیقی معنوں میں آزاد نہیں۔ اس لیے کہ ہم ایک ایسے نظام تعلیم کے خلاف اور ایک ایسے نصاب تعلیم کے رٹنے اور رٹانے والے ہیں جس سے ہمارا کوئی رشتہ نہیں اور جو ہمارے معاشی، نظریاتی، اخلاقی، عمرانی اور سیاسی خطوط کو متشخص کرنے اور ان کی روشنی میں اپنا نظام حیات وضع کرنے اور اس نظام حیات کے تحت اپنے معاشی، مذہبی، نظریاتی، اخلاقی، سیاسی اور عمرانی ادارے قائم کرنے میں ذرہ بھر بھی رہنمائی نہیں کرتا۔ ہمارا قومی جسد دو حصوں میں بٹ چکا ہے۔ آج ہمارے اندر ذہنی انتشار ہے۔ اگر یہ انتشار ہمیں اپنی جستجو، اپنے ملی تشخص اور اپنے تہذیبی اور تمدنی اداروں کی تشکیل کی طرف رہنمائی دے سکے تو مبارک ہے ورنہ اس کا ایک نتیجہ مشرقی پاکستان کی علیحدگی کی صورت میں ہم دیکھ ہی چکے ہیں۔ پھر یہ انتشار اتحاد کا وسیلہ نہیں بنتا بلکہ بکھیرنے کا عمل کرتا ہے۔ سقوط مشرقی پاکستان کی سازش کے پیچھے بین الاقوامی سازشیں بھی تھیں مگر اس کی بنیادی وجہ خود ہماری اپنی مجرمانہ غفلت بھی تھی جس نے ملک کو بے آئین سرزمین بنائے رکھا اور جاگیرداریت، سرمایہ داریت اور بیوروکریٹ طبقوں نے جب اپنی گرفت نرم ہوتی دیکھی تو فوج کو بھی اپنے مذموم مقاصد کی تکمیل میں جھونک دیا۔ یہی طبقے آج بھی ہماری زمام کار تھامے ہوئے ہیں اور انقلاب، ترقی پسندی اور اسلامی سوشلزم کے پردے میں اپنے مقاصد مذموم کی تکمیل کر رہے ہیں۔ انقلاب ہاتھوں کی تبدیلی سے کہیں بڑھ کر ذہنوں کی تبدیلی کا نام ہے۔ یہاں تو محض نعروں کی تبدیلی ہوئی ہے اور سلوگن ازم یا نعرے نہ عوام کے پیٹ کا دوزخ بھرتے ہیں اور نہ ان کے پیچیدہ اور الجھے ہوئے مسائل کو حل کرتے ہیں۔ عوام کی خوشحالی کے لیے ایک باصلاحیت اور سنجیدہ قیادت کو فکری ریاضت کرنا پڑتی ہے مگر ہمارے ہاں بانجھ طبقات کے ہاتھوں میں عوام کی قیادت ہے جو بنگلوں، جاگیرداروں، محلوں اور کوٹھیوں سے نازل ہوئی ہے۔ جب تک یہ پسے ہوئے مظلوم عوام سے ابھر کر نہیں ابھرتی ہمارے دکھوں کا مداوا ممکن نہیں۔ بنیادی طور پر یہ نقص ہمارے نظام تعلیم کا اور نصاب تعلیم کا ہے جو ہمارے ذہنوں کو ویران اور برباد کر رہا ہے اور جو ہمیں انفس وآفاق کی تسخیر پر مائل کرنے کی بجائے خود غیر اسلامی اور غیر سائنسی تحریکات، فلسفوں اور ازموں سے مسخر ہونے کی ترغیب دیتا ہے۔ خلیفہ حکیم کا مطلوب نہ پہلا ہی نظام تعلیم ہے جو کہ خود اپنی ذات میں الجھا ہوا جمود اور تنگ نظری کی بدترین مثال ہے اور نہ یہ نظام تعلیم جو کہ انفس وآفاق کو مسخر کرنے میں معاون ہونے کی بجائے خود ہمیں مسخر کرنے پر تلا ہوا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک علم کی کسی تہذیب کا طرۂ امتیاز ہے اور اسی کے حصول سے مسلمان آج کے عہد میں پھر اقوام عالم میں اپنا کھویا ہوا وقار حاصل کر سکتے ہیں بلکہ علم کی برتری سے موجود تہذیبوں پر برتری حاصل کر سکتے ہیں، ان کی امامت کر سکتے ہیں۔ حکیم صاحب کو سید مودودی کی اس رائے سے اتفاق ہے کہ:

"امامت کا دامن ہمیشہ علم سے وابستہ رہے گا۔ انسان کو بحیثیت ایک نوع کے زمین کی خلافت ملی ہی علم کی وجہ سے ہے۔"(5)

چنانچہ حکیم صاحب کہتے ہیں:

"اگر صحیح معنوں میں کوئی انقلاب ہو تو دو تبدیلیاں اس میں لازماً نظر آنی چاہئیں۔ نظام تعلیم میں اہم تغیرات اور آئین قوانین میں مصلحانہ تبدیلی۔"(6)

چونکہ ہم اپنے اندر ایک انقلاب لانے کے متمنی تھے اور اسلام کی نشاۃ ثانیہ ہماری آرزوؤں کا مرجع تھا۔ چنانچہ ہم نے برصغیر میں ایک علیحدہ وطن کا مطالبہ کیا۔ اس لیے کہ ہم سمجھتے تھے کہ انگریزوں سے آزادی اور ہندوؤں سے علیحدہ مملکت کے حصول کے بعد ہی ہم ایک ایسا نظام وضع کر سکتے ہیں جو کہ ہمیں اس انقلاب کی شاہراہ پر دھکیل سکتا ہے۔ حکیم صاحب کہتے ہیں کہ:

"پاکستان کا مطالبہ اس لیے کیا گیا تھا کہ مسلمانان برصغیر اسلامی اقدار و حیات کے مطابق زندگی بسر کرنے کے لیے ایک آزاد مملکت کا قیام لابدی سمجھتے ہیں۔ جہاں غیر اسلامی قوانین' ان کے لائحہ عمل اور طرز زندگی میں مانع نہ ہو سکیں۔"(7)

مگر قیام پاکستان کے بعد جیسا کہ ہم اوپر عرض کر چکے ہیں' ہماری تحریک پاکستان اہل قیادت کے فقدان کے باعث اپنے منشورہ مقاصد حاصل نہ کر سکی۔ اس کی بنیادی وجہ ہمارے نظام تعلیم میں تبدیلی میں مجرمانہ غفلت تھی جو حکیم کے وقت میں قائم تھی اور اب بھی جوں کی توں ہے۔ حکیم صاحب کہتے ہیں کہ:

"اب تک نظام تعلیم وہی ہے جو ایک غیر ملکی حکومت نے اپنے اغراض کو مدنظر رکھتے ہوئے یہاں قائم کیا تھا۔ نظام تعلیم کا انسانی نفوس پر بہت گہرا اثر ہوتا ہے۔"(8)

اس نظام تعلیم کے اغراض کیا تھے؟ ان کی طرف ہم نے اوپر بالتفصیل اشارہ کیا ہے۔ کوئی بھی زیرک شخص ان اغراض میں چھپے ہوئے مہلک نتائج سے بے خبر نہیں ہو سکتا کہ کس طرح یہ نظام تعلیم ہمارے ملی وجود کو اپنے قیام کے اول روز سے لے کر اب تک ڈستا چلا آ رہا ہے۔

اپنے متذکرہ بالا دو اقتباسوں میں حکیم صاحب دو باتیں واضح طور پر کہتے ہیں کہ:

(1) ایک تو یہ کہ جو اس وقت تعلیمی نظام ہمارے اوپر مسلط ہے' یہ ہمارا نہیں بلکہ ایک استعماری قوم نے اپنے مخصوص مقاصد کے حصول کے لیے اسے ہمارے لیے تجویز کیا' لہٰذا ایک ایسا نظام تعلیم وضع کرنے کی ضرورت ہے جو ہمارے مزاج' ہماری روایات اور ہمارے مخصوص مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنے اور جس سے ہمارے قومی اور ملی تشخص کے قائم کرنے میں مدد ملے اور ہمیں اپنی تعمیر و تشکیل میں رہنمائی اور مدد دے سکے۔

(2) دوسرے پاکستان کا مطالبہ اس مقصد کے لیے کیا گیا تھا کہ ''مسلمانانِ برصغیر اسلامی اقدار و حیات کے مطابق زندگی بسر کرنے کے لیے ایک آزاد مملکت کا قیام لابدی سمجھتے تھے[9] جہاں غیر اسلامی قوانین ان کے لائحہ عمل اور طرزِ زندگی میں مانع نہ ہو سکیں۔''[10] چنانچہ قیام پاکستان کے بعد ایک ایسا نظام تعلیم ہماری ملّی امنگوں اور آرزوؤں کی تکمیل میں معاون ہو سکتا ہے جو ایسے قوانین' ضابطوں' اصولوں' تجربوں اور طریقوں کی تدریس کر سکے جس سے کہ ہم ''اسلامی اقدار و حیات کے مطابق زندگی بسر کر سکیں۔'' یہاں خلیفہ صاحب کے فلسفہ تعلیم کا اپنا تشخص دوسرے فلاسفہ تعلیم سے منفرد طور پر قائم ہوتا ہے۔ خلیفہ حکیم کا فلسفہ تعلیم افادی یوں بنتا ہے کہ حکیم صاحب اپنے مجوزہ نظام تعلیم کو پاکستان کے مسلمانوں کے لیے مفید مطلب بنانا چاہتے ہیں۔ نتائجی اور مقصدی یوں کہ حکیم صاحب کے نظام تعلیم کے سامنے ایک ملت کی تعمیر' اس کے افراد کو انفس و آفاق کے لیے مسخر کرنے والا بنانا اور مسلمانوں کو اقوام عالم کی امامت کے لائق بنانا ہی ایک مقصد اور نتیجہ ہے۔ اب چونکہ حکیم صاحب کا فلسفہ تعلیم اپنی اٹھان اسلامی نظریہ حیات پر رکھتا ہے اور ایک نظریاتی مملکت کے مقاصد کی تعمیر و تشکیل اس کا مقصد اولیں ہے' لہٰذا حکیم صاحب کا فلسفہ تعلیم ایک نظریاتی فلسفہ تعلیم بھی ہے۔ حکیم صاحب کے نزدیک ان کے فلسفہ تعلیم کا بنیادی وصف افراد کی سیرتوں کی تعمیر ہے' اس لیے کہ قوم افراد کا مجموعہ ہے۔ افراد کی سیرتوں کی تعمیر دراصل اقوام کی سیرتوں کی تعمیر و تشکیل ہے۔ اس لیے کسی فلسفہ تعلیم کا یہ بنیادی مقصد ہے کہ وہ افراد کو بارِ حیات سنبھالنے کے اہل کرے۔

> ''قوم آخر افراد ہی کے مجموعے کا نام ہے۔ ایک صاحب ہمت و بصیرت شخص جب خود اپنے حصول نفس میں انقلاب پیدا کرتا ہے تو کثرت سے دوسرے نفوس اس سے متاثر ہوتے ہیں۔''[11]

پاکستان کے حصول کا مقصد ایک ایسی ریاست کا قیام تھا جہاں ایک ایسا نظام تشکیل کیا جا سکے جس میں فرد کے نفس میں انقلاب برپا ہو سکے اور جوامت مرحومہ کی نشاۃ ثانیہ کے خواب کو حقیقت میں بدلنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہو سکے۔ پاکستان کے لیے اسلامیان برصغیر کا جہاد اس نوع کا تھا مگر حکیم صاحب کی نظر میں یہ جہاد اصغر تھا۔ پاکستان ایک ذریعہ تھا ایک اور بڑے مقصد کا' ایک اور بڑے جہاد اکبر کے آغاز کا۔ وہ کہتے ہیں:

> ''جس قسم کی سیاسی جدوجہد پاکستان کی آزاد مملکت کو معرض شہود میں لائی' وہ جہاد اصغر تھا جس نے کامیابی کے اثمار آپ کی جھولی میں نہیں ڈال دیئے بلکہ زندگی کے جہاد اکبر کے لیے مواقع مہیا کیے ہیں۔ اس سیاسی آزادی نے آپ کے لیے کوئی سبیل جاری نہیں کر دی۔ آپ کو اپنی پیاس بجھانے کے لیے خود کنوئیں کھود کر پانی پینا ہے۔ ملک و ملت کی جو حالت ہے وہ افراد کی پیدا کردہ اور حالات کی آوردہ ہے۔ اگر حالات پریشان کن ہیں تو ان کی نوحہ سرائی نہ کیجئے۔ حالات کی

مرثیہ خوانی باہمت قوموں کا شیوہ نہیں۔اس نوزائیدہ ملت کو زندگی کے ہر شعبے میں انقلابی کوششوں کی ضرورت ہے۔"(12)

قیام پاکستان کے بعد یہاں کے نظام تعلیم میں کوئی تبدیلیاں نہ کی گئیں بلکہ زندگی کے ہر شعبہ میں جو انار کی پیدا ہوئی' اس کا سب سے زیادہ اثر اس پر نظر آتا ہے۔اس لیے کہ نہ تو ہمارے ہاں نظام تعلیم کو نظریہ پاکستان سے ہم آہنگ کیا گیا اور نہ اس نظریہ کی متقضیات کے مطابق تدوین کی گئی۔آزاد قوموں کا نظام تعلیم ان کی اپنی روایات کے مطابق ہوتا ہے۔ایک طرف تو وہ نظام تعلیم نئی پود کا ذہنی' علمی اور سماجی رشتہ اس کے ماضی سے جوڑتا ہے اور انہیں ان کی علمی میراث منتقل کرتا ہے تو دوسری طرف دور جدید کے سائنسی' علمی' معاشی اور عمرانی حاصلات سے بہرہ ور کر کے انہیں اس قابل بناتا ہے کہ وہ دور جدید میں اپنے مسائل و معاملات کو احسن طریق پر حل کر کے اقوام عالم میں نمایاں اور مقتدر مقام حاصل کر سکیں مگر ہمارا نظام تعلیم ان دونوں متقضیات کو پورا کرنے میں بری طرح ناکام رہا ہے۔چنانچہ اس وقت ہمارے نوجوانوں کی جو حالت ہے' اس کی تصویر کشی حکیم صاحب یوں کرتے ہیں کہ:

"ہمارے تمدن میں سب سے زیادہ مظلوم طبقہ وہ ہے جس سے ہمارے کالج اور ہماری یونیورسٹیاں بھری پڑی ہیں۔اس دریائے مظلومی میں بہت سے ڈوب جاتے ہیں۔"(13)

اس لیے کہ ایک تو ہمارے ہاں جو نظام تعلیم اور نصاب تعلیم موجود ہے اس کے پیش نظر کسی آزاد اور نظریاتی قوم کی تعمیر و تشکیل نہیں بلکہ اس کے مقاصد وہی ہیں جو سر سید احمد خان مرحوم نے اور لارڈ میکالے نے مقرر کیے تھے۔سر سید مرحوم کے پیش نظر تو یہ مقصد تھا کہ مسلمان تعلیم حاصل کر کے اس قابل ہو جائیں کہ انگریز کی زبان اور علوم سمجھ سکیں اور ان سے ربط پیدا کر کے ایک حکمران قوم سے زیادہ فوائد حاصل کر سکیں۔دوسرے دور جدید کے علوم سمجھ کر وہ آزادی کی نعمت دوبارہ حاصل کرنے کے قابل ہو سکیں۔لارڈ میکالے کے مقاصد اس سے کچھ مختلف تھے مگر بنیادی طور پر نتائج کے لحاظ سے دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں تھا۔لارڈ میکالے کا مقصد ایک تو یہ تھا کہ برصغیر کے باشندوں کو اتنی تعلیم اور اس طرز سے تعلیم دی جائے کہ وہ ایک طرف تو اپنا قومی تشخص اور وجود کھوتے چلے جائیں۔اس کے لیے اس نے انہیں ان کے ماضی سے کاٹنا چاہا۔دوسرے اس کا مقصد یہ تھا کہ برصغیر کے باشندوں کو ایسی تعلیم دی جائے جس سے سرکاری مشینری چلانے میں انگریز کو معاونت اور سہولت ہو اور یہ کالے انگریز ان کے اقتدار کے استحکام کا باعث بن سکیں۔تیسرا مقصد یہ تھا کہ انگریزی زبان کی تعلیم دی جائے تاکہ انگریزوں کو ایک تو اردو زبان نہ سیکھنی پڑے اور دوسرے یہاں کے باشندوں کی زبان کو معمولات زندگی سے کاٹ کر رکھ دیا جائے تاکہ اس قوم کی ذہنی ترقی رک جائے اور یہ قوم پسماندہ ہو کر ہی نہ رہ جائے بلکہ ثقافتی اور تہذیبی طور پر اسے اپنا دست نگر اور غلام بنا لیا جائے۔اس کے لیے سب سے اہم کام انہوں نے یہ کیا کہ تعلیم کو فضیلت اور برتری کا ذریعہ بنانے کی بجائے روزگار کا واحد وسیلہ بنا دیا اور محنت کی توقیر اور عملی مضامین یا فنون کی اہمیت د

عزت ختم کر کے رکھ دی۔ حالانکہ اکثر نوجوان ایسے ہوتے ہیں کہ انہیں محض ابتدائی درجوں تک تعلیم کی ضرورت ہوتی ہے تا کہ وہ لکھ پڑھ سکیں اور زندگی کے رموز کو سمجھ سکیں اور پھر ان نوجوانوں کو تعلیم مکتبی کی بجائے عملی زندگی میں داخل کر کے دی جانی چاہیے تا کہ وہ روزگار کے حصول کے لیے محض مکتبی تعلیم کے محتاج نہ ہوں اور محض نوکری کو ہی ذریعہ ناموری اور افتخار تصور نہ کریں۔ حکیم صاحب کہتے ہیں:

''آپ میں سے اکثر نوجوان ایسے ہیں جو کالجوں کی بجائے زندگی کے اور میدانوں میں بہتر جولانی دکھا سکتے تھے۔ اگر ہمارا نظام معیشت و معاشرت آپ کی کما حقہ' رہنمائی کرتا۔''(14)

مگر ہمارا نظام معیشت و معاشرت ہمارے نوجوانوں کی زندگی کے دیگر میدانوں میں رہنمائی کرنے سے بھی قاصر ہے اور ہمارے نوجوان محض نوکری ہی کو ذریعہ روزگار تصور کرتے ہوئے تعلیم حاصل کرتے ہیں۔

''آپ میں سے کسی نے یہ نہ سوچا کہ یہ تعلیم روزی پیدا کرنے کے لیے ایک نہایت بودا وسیلہ ہے۔ آپ کی تعلیم میں بھی آپ کے جوہر پوری طرح اجاگر نہ ہو سکے۔ اس کی وجہ کچھ تو ہمارے نظام تعلیم کے نقائص ہیں۔ جس میں سب سے بڑا خلل یہ ہے کہ ایک غیر قوم کی زبان ہماری تعلیم کے تمام نظام پر مسلط ہے۔ اس زبان کے ذریعے سے آپ جو کچھ پڑھتے ہیں' اس کو اس عمدگی سے نہیں سمجھ سکتے جس طرح کہ اہل زبان سمجھتے ہیں۔ آپ کے حافظے میں بھی اس نیم فہمیدہ معلومات کے نقوش اس طرح ثبت نہیں ہوتے کہ دیرپا اور خیال انگیز ہو سکیں۔ اس کے بعد بیان کرتے ہوئے آپ کا خام علم تولے کا ماشہ رہ جاتا ہے۔ انہیں آپ امتحان کی جوابی بیاضوں میں انڈیل دیتے ہیں۔''(15)

نظام تعلیم کے ان نقائص کے ساتھ حکیم صاحب نصاب تعلیم کے نقائص کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

''آپ کا کتاب آموختہ معاشیات کا علم دو روٹیاں نہیں بنا سکتا۔ اکونومکس کا پی ایچ۔ ڈی سودا خریدنا بیچنا نہیں جانتا۔ آپ کا فلسفہ آپ کی سوسائٹی کو بے کاروں کا شغل معلوم ہوتا ہے۔''(16)

اس کی وجہ نظام تعلیم اور نصاب تعلیم کے ساتھ ساتھ طرز تدریس بھی ہے۔ ہمارے ملک میں جو طرز تدریس ہے' اس کا نقشہ حکیم صاحب یوں پیش کرتے ہیں کہ:

''میری بیٹی نے جو پاکستان کی ایک یونیورسٹی میں ایم اے سائیکالوجی پڑھاتی ہیں' کوئی آٹھ برس کی عمر میں مجھ سے پوچھا کہ ابا جان آپ روز کہاں جاتے ہیں؟ میں نے کہا کہ میں یونیورسٹی میں جاتا ہوں اور پڑھنے والے بچوں کو لیکچر دیتا ہوں۔ اس نے پوچھا کہ وہ کچھ نہیں بولتے۔ میں نے کہا کہ وہ سنتے رہتے ہیں۔ میں نے اس کو لیکچر کا عام مفہوم سمجھانے کے لیے یہ کہہ دیا' حالانکہ یہ

واقعہ نہیں تھا۔ اس پر وہ بولی کہ اچھا میں سمجھ گئی کہ لیکچر کے معنی ہیں کہ اپنی سناتے جانا اور دوسروں کی نہیں سننا۔'' (17)

خلیفہ حکیم کے ان اقتباسات سے مندرجہ ذیل نکات واضح ہیں:

1- ہمارے موجودہ نظام تعلیم کے پیش نظر محض تعلیم کا مقصد روزگار حاصل کرنا ہے اور وہ بھی ہنر کے ذریعے نہیں بلکہ محض نظری تعلیم کے حصول کے ذریعے۔ ایک ایسے نصاب کے ذریعے جو کہ عملی طور پر کچھ نہیں سکھاتا۔ قائداعظم نے طلباء کو نصیحت کرتے ہوئے ایک مرتبہ کہا تھا:

''میں چاہتا ہوں کہ اب آپ اس پرانے دھڑے سے نکلیں' اس ذہنیت کو دور کریں۔ اب آپ آزاد پاکستان میں ہیں۔ حکومت ہزار ہا لوگوں کو نہیں لے سکتی۔ یہ ناممکن ہے۔ سرکاری ملازمت حاصل کرنے کی تگ ودو میں ایک طرح کی مقابلہ بازی شروع ہو جاتی ہے جس سے احساس کمتری میں مبتلا ہونا ناگزیر ہے۔ حکومت میں صرف کچھ لوگوں کی کھپت ہو سکتی ہے اور جن باقی لوگوں کو کوئی سرکاری ملازمت نہیں ملتی' وہ ہمیشہ اپنی مایوسی اور ناکامی کی وجہ سے ایسے لوگوں کے ہتھے چڑھ جاتے ہیں جو حکومت کے خلاف نعرہ بازی کر کے اپنا الو سیدھا کرنا چاہتے ہیں۔

میں چاہتا ہوں کہ اب آپ کی توجہ' آپ کا ذہن' آپ کے مقاصد' آپ کی تمناؤں کا رخ دوسرے راستوں' دوسرے میدانوں' دوسری منزلوں کی طرف ہو جانا چاہیے جو آپ کے لیے کھلی پڑی ہیں اور رفتہ رفتہ کھلتی جائیں گی۔ دستی کام اور محنت کرنے میں کوئی عار نہیں ہونا چاہیے۔ ہمارے ہاں ٹیکنیکل تعلیم کی زبردست گنجائش ہے کیونکہ ہمیں کاریگروں اور ہنروروں کی اشد ضرورت ہے۔ آپ معاشیات' بینکاری' تجارت' رموز کاروبار' قانون وغیرہ کی تعلیم حاصل کر سکتے ہیں جن سے کئی امکانات ترقی پیدا ہو گئے ہیں۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ نئی صنعتیں قائم ہو رہی ہیں۔ کارخانے لگ رہے ہیں' نئے بینک' نئی بیمہ کمپنیاں اور نئے تجارتی ادارے کھل رہے ہیں۔ یہ آپ کے سامنے کھلے ہوئے نئے میدان ہیں اور نئے راستے نئی منزلوں کی طرف لے جانے والے' ان کے متعلق غور کیجئے' توجہ دیجئے۔ میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ آپ سرکاری ملازمت کی نسبت کہیں زیادہ فائدے میں رہیں گے۔ سرکاری ملازمت میں کیا رکھا ہے۔ صبح و شام تک کلرکانہ ذہنیت میں گھرے رہنا اور انتہائی تکلیف دہ اور سوہان روح حالات میں زندگی بسر کرنا۔ اگر آپ تجارت' کاروبار اور صنعت وحرفت کی راہ پر چلیں گے تو آپ بہت زیادہ خوش رہیں گے۔ نہ صرف خوش بلکہ خوشحال بھی اور خوشی اور خوشحالی کے مزید مواقع ہر وقت آپ کے منتظر رہیں گے۔ اس سے

صرف آپ کو فائدہ نہ پہنچے گا بلکہ پاکستان کو فائدہ ہوگا۔"(18)

چنانچہ قائداعظم نے ان علوم کی طرف نوجوانوں کی توجہ دلائی کہ:

"وہ زراعت، حیوانیات، انجینئری، طب اور دوسرے فنی و خصوصی مضامین میں اول درجے کے ماہرین پیدا کریں۔ صرف اسی طریقے سے ہم ان مسائل کا کوئی ٹھوس حل نکال سکیں گے جو عام آدمی کا معیارِ زندگی بلند کرنے کے کام میں ہمیں درپیش آ رہی ہیں۔"(19)

یہ اس لیے کہ:

"زندگی کے ہر شعبہ میں ہماری قوم کی کامیابی کا انحصار صحیح ذہنی تربیت ہے۔ آپ کے لیے میرا پیغام یہ ہے کہ جسمانی قوت پیدا کیجئے، جنگ جوئی یا فوج گردی کے لیے نہیں بلکہ سپاہیانہ قوت پیدا کرنے کی خاطر تاکہ آپ عمر بھر قومی زندگی کے ہر شعبے میں ہمیشہ کے لیے امن و آشتی بین الاقوامی خیر سگالی اور محبت کا سرچشمہ بنے رہیں۔"(20)

دراصل قائداعظم کو اس بات کا مکمل ادراک تھا کہ جس نظریاتی مملکت کی تعمیر اُن کے پیشِ نظر ہے، اس کا ہیولیٰ تین اصولوں پر تیار ہوگا۔

1- ایک نظریاتی اسلامی ریاست کے ذمہ دار شہریوں کی حیثیت سے ایسا نظامِ تعلیم مرتب کرنا جو ہمارے لوگوں کے مزاج کے مطابق ہو، جو ہماری تاریخ اور ثقافت سے ہم آہنگ ہو۔(21)

2- جو دنیا بھر میں ہونے والی وسیع ترقیوں اور جدید تقاضوں کے مطابق ہو۔(22)

3- جو زراعت، حیوانیات، انجینئری، طب اور دوسرے فنی و خصوصی مضامین میں اول درجے کے ماہرین پیدا کرے۔(23)

قائداعظم کے نزدیک صرف اسی طریقے سے ہم ان مسائل کا کوئی ٹھوس حل نکال سکیں گے جو عام آدمی کا معیارِ زندگی بلند کرنے کے کام میں ہمیں پیش آ رہے ہیں۔(24) قائداعظم ملکی نظامِ تعلیم کی خرابیوں سے پوری طرح آگاہ تھے اور انہیں اس بات کا بھی شعور تھا کہ اس خرابی کی اصل وجہ غیر ملکی حکمرانوں کا استحصالی نظام ہے۔

"تعلیم اور صحیح قسم کی تعلیم کی اہمیت سب پر واضح ہے۔ ایک صدی سے زائد عرصے تک غیر ملکی تسلط کا یہ قدرتی نتیجہ ہے کہ ہمارے لوگوں کی تعلیم پر مناسب توجہ نہیں دی گئی۔ اگر ہمیں حقیقی، تیز رفتار اور نتیجہ خیز ترقی کرنی ہے تو ہمیں تعلیم کے مسئلے پر خصوصی توجہ دینی چاہیے۔ اپنی تعلیمی پالیسی اور پروگرام کو ایسے خطوط پر چلانا ہے جو ہمارے لوگوں کے مزاج کے مطابق ہو۔ جو ہماری تاریخ اور ثقافت سے ہم آہنگ ہو جو دنیا بھر میں ہونے والی وسیع ترقیوں اور جدید تقاضوں کے مطابق

ہو۔"(25)

یہ تھا قائداعظم کے نزدیک ہماری نظریاتی مملکت پاکستان کے لیے نظام تعلیم اور یہ تھے ان کے مقاصد۔ اگر پرانا نظام تعلیم یہ مقاصد پورے کرنے کے قابل ہوتا تو قائداعظم اور دوسرے مسلمان زعماء اس کی مذمت نہ کرتے۔ قائداعظم کی زیرک نگاہ جانتی تھی کہ اس پرانے طرز تعلیم اور طرز حکومت کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ اچھے پڑھے لکھے اور تربیت یافتہ کلرک پیدا کیے جائیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض کلرک ذرا اونچے اٹھ گئے اور ایک بلند مقام پر فائز ہو گئے لیکن یہ حقیقت ہے کہ مقصد اچھے کلرک حاصل کرنا ہی تھا۔ سول سروس میں زیادہ تر خود انگریز رہتے تھے۔ ہندوستانیوں کو سول سروس میں داخل کرنے پر بہت بعد میں عمل کیا گیا۔ بہرحال پورا اصول اور خیال یہ تھا کہ ایک خاص قسم کی ذہنیت' ایک نفسیات' ایک مخصوص ذہنی کیفیت پیدا کی جائے۔ یہ کہ ایک عام آدمی جب بی اے یا ایم اے پاس کرے تو بس سرکاری ملازمت ڈھونڈتا پھرے۔ اگر ملازمت مل گئی تو سمجھ لیا کہ منزل پالی۔ اس سے زیادہ بلندیوں کا تصور بھی نہیں کیا گیا۔ میں جانتا ہوں اور آپ سب جانتے ہیں کہ اس کا کیا نتیجہ نکلا ہے۔ عام مشاہدہ یہ ہے کہ ایم اے پاس کی آمدنی ٹیکسی ڈرائیور سے بھی کم ہوتی ہے اور سرکاری ملازمین میں سے بیشتر ایسی پست زندگی بسر کر رہے ہیں کہ ان سے کہیں اچھی' ایسے لوگ بسر کر رہے ہیں جو پرائیویٹ اداروں میں ادنیٰ ملازمتوں پر کام کرتے ہیں۔"(26)

اس کا حل نظام تعلیم میں ایک ہمہ گیر انقلاب لانا تھا اور پرانے نظام تعلیم کو ہٹا کر نیا نظام تعلیم مدون کرنا تھا۔ ایک ایسا نظام تعلیم جو ایک طرف تو پوری قوم کو اس کی تاریخ اور ثقافت سے ہم آہنگ کرتا تو دوسری طرف دنیا بھر میں ہونے والی وسیع ترقیوں اور جدید تقاضوں کی تفہیم دیتا۔ قائداعظم نے اس مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر تعلیم کے مقصد کو خود واضح کیا ہے کہ:

> "پاکستان کی ترقی کا انحصار زیادہ تر طرز تعلیم پر ہے یعنی ہم کیونکر اپنے بچوں کو پاکستان کے سچے خدمت گزار بناتے ہیں۔ تعلیم کا مطلب محض مکتبی تعلیم نہیں ہوتا اور ہمارے ہاں تو مکتبی تعلیم بھی خیر سے بہت کمزور اور ناقص ہے۔ ہمیں جو کچھ کرنا ہے' وہ یہ ہے کہ اپنے لوگوں کی توانائیوں کو ایک راہ پر لگائیں اور آنے والی نسلوں کے کردار کی تعمیر ابھی سے کریں۔ اس امر کی پوری اور اشد ضرورت ہے کہ ہمارے جوانوں کو سائنس اور ٹیکنالوجی کے شعبوں میں تعلیم دی جائے کیونکہ اسی سے ہماری مستقبل کی معاشی زندگی کا معیار بلند ہونے کی امید ہے۔ حصول تعلیم کے بعد لوگوں کو تجارت' کاروبار اور صنعت و حرفت میں داخل ہونا چاہیے۔ یاد رکھیے ہمیں دنیا کے ساتھ قدم سے قدم ملا کر چلنا چاہیے جو انتہائی تیزی سے خود کو بدلتی ہوئی چل رہی ہے۔"(27)

ہمارے موجودہ نظام تعلیم میں اب تو اور بھی ضعف آ گیا ہے۔ پاکستان کا نظام تعلیم نہ صرف یہ کہ آزادی کے

بعد کے تقاضوں کے مطابق تبدیل نہیں ہو سکا بلکہ وہ معیار بھی برقرار نہیں رکھ سکا جو کہ تقسیم سے قبل تھا۔ حکیم صاحب نے آج سے دس پندرہ سال قبل جس تعلیمی صورت کو پیش کیا تھا' آج بھی وہ انحطاط موجود ہے بلکہ شاید زیادہ بدترین صورت میں موجود ہے۔

"تعلیم سے تعلق رکھنے والے ممتحن' مدرسین اور ماہرین کی متفقہ رائے یہ ہے کہ اس سے پہلے نظام میں بھی ترقی کی بجائے تنزل دکھائی دیتا ہے۔ اس تنزل کے اسباب گوناگوں ہیں۔ مدرسوں کی تعداد میں بے شک اضافہ ہوا اور طلبہ کی تعداد بھی بڑھ گئی ہے لیکن معاشی بدحالی کی وجہ سے یہ اضافہ بھی تخریب کا باعث ہوا۔ طالب علموں کے اس ہجوم کے لیے عمارتیں موجود نہیں۔ جس کمرے میں تین طالب علم بیٹھتے تھے' اب وہاں ساٹھ بیٹھتے ہیں۔ معلموں کی تعداد اسی نسبت سے بڑھ نہیں سکی اور کثرت سے ایسے لوگ معلم بن گئے ہیں جن میں کوئی استعداد نہیں۔"(28)

سوال یہ ہے کہ اس صورتحال کا حل کیا ہے؟ قیام پاکستان کے بعد سے جو ملک کی سیاسی صورتحال چلی آ رہی ہے' ہمارے موجودہ تعلیمی انحطاط کی ذمہ داری تو اسی پر ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ ملک کے دانشور طبقے جن کے ہاتھ میں کسی سماج کی اصل زمام کار ہوتی ہے' ذمہ دار اور جواب دہ وہ ہیں۔ ہماری قوم کا یہ دانشور طبقہ ہی تھا جس نے حضرت مجدد الف ثانیؒ کی صورت میں ابتلا کی صعوبت سہہ کر مسلمانوں کو دین اکبری کی لعنت سے بچایا۔ حالانکہ وہ ملوکیت کا بدترین دور تھا۔ یہ ہمارا دانشور طبقہ ہی تھا جس نے اورنگزیب کے بعد مسلمانوں کے زوال کو بھانپتے ہوئے احیائے علم کی تحریک شروع کی تھی اور شاہ ولی اللہؒ اور اس کے خانوادہ علمی کی صورت میں نمودار ہوا۔ اس دانشور طبقہ نے 1857ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد سرسید احمد خان' سید امیر علی' مولانا شبلی نعمانی' مولانا الطاف حسین حالی' نواب وقار الملک' سر آغا خان' نواب سلیم الدولہ' نواب محسن الملک' مولانا ظفر علی خان اور دیگر مسلمان زعما کی شکل میں ہماری تحریک آزادی کا رخ موڑا جس کو علامہ اقبال نے اپنے سرمدی نغموں سے امر کر دیا اور اپنی بصیرت سے ایک ٹھوس سیاسی پروگرام کی صورت دی اور جسے بانی پاکستان قائداعظم محمد علی جناح نے ایک آزاد مملکت کے طور پر دنیا کے نقشہ پر ابھارا۔ والٹیئر' بائرن' روسو اور دیگر یورپی دانشور ہی تھے جنہوں نے یورپ میں علم کی جوت جگائی تھی اور آمریت' شہنشاہیت' جہالت اور ظلم کے برعکس جمہوریت' علم اور دانشوری کی قندیلیں روشن کی تھیں۔ پاکستان کا دانشور طبقہ اگر ذہنی طور پر ظلم سے ٹکرانے اور بوسیدہ اور گلے سڑے آمریت' جاگیرداریت' سرمایہ داریت اور نیم پرولتاریہ آمریت کے نظام کے خلاف اٹھ کھڑا ہو اور قوم کی درست خطوط پر رہنمائی کرے اور خود کو شعوری طور پر ابتلاء اور مصائب سے گزرنے کے لیے تیار ہو تو ظلم کی یہ شب تاریک سپیدہ نور میں بدل سکتی ہے۔ پاکستان میں اسلامی نظریاتی نظام تعلیم کی تربیت و تشکیل کے لیے ہم مندرجہ ذیل نکات پیش کرتے ہیں۔

1- پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے اور اسلام وہ نظریہ ہے جس پر کہ پاکستانی ریاست کی نظریاتی اساس استوار ہوتی ہے۔ چنانچہ پاکستان میں ایک نظریاتی ثقافت کی تشکیل کے لیے پاکستان کے نظام تعلیم کی تدوین نو اسلامی اصول کی فلاسفی کی روشنی میں کرنی چاہیے۔ اسلام اپنے نظام میں دین اور دنیا میں کوئی تفریق قائم نہیں رکھتا' لہٰذا یہاں ایک ایسا نظام تعلیم رائج کرنا چاہیے جو کہ پاکستانیوں کو دنیوی اور دنیاوی دونوں لحاظ سے کامرانیوں سے بہرہ ور کرے۔

2- پاکستان میں ایک ایسے نظام تعلیم کی ضرورت ہے جو مسلمانان برصغیر کے ماضی کی روایت سے ہم آہنگ ہو اور اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ عہد حاضر کے تقاضوں کو بھی پورا کرے۔ سید مودودی اس سلسلہ میں کہتے ہیں:

''اب اگر آپ چاہتے ہیں کہ اسلامی کلچر پھر سے جوان ہو جائے اور زمانہ کے پیچھے چلنے کی بجائے آگے چلنے لگے تو اس ٹوٹے ہوئے ربط کو پھر قائم کیجیے مگر اس کو قائم کرنے کی صورت یہ نہیں ہے کہ دینیات کے نصاب کو جسم تعلیم کی گردن کا قلاوہ یا کمر کا پشتارہ بنا دیا جائے۔ نہیں اس کو پورے نظام تعلیم میں اس طرح اتار دیجئے کہ وہ اس کا دوران خون' اس کی روح رواں' اس کی بینائی و سماعت' اس کا احساس وادراک' اس کا شعور وفکر بن جائے اور مغربی علوم وفنون کے تمام صالح اجزا کو اپنے اندر جذب کر کے اپنی تہذیب کا جزو بناتا چلا جائے۔ اس طرح آپ مسلمان فلسفی' مسلمان سائنس دان' مسلمان ماہرین معاشیات' مسلمان مدبرین' غرض تمام علوم وفنون کے مسلمان ماہر پیدا کر سکیں گے۔ جو زندگی کے مسائل کو اسلامی نقطہ نظر سے حل کریں گے۔ تہذیب حاضر کے ترقی یافتہ اسباب ووسائل سے تہذیب اسلامی کی خدمت لیں گے اور اسلام کے افکار و نظریات اور قوانین حیات کو روح عصری کے لحاظ سے از سر نو مرتب کریں گے۔ یہاں تک کہ اسلام از سر نو علم وعمل کے میدان میں اسی امامت ورہنمائی کے مقام پر آ جائے گا جس کے لیے وہ درحقیقت دنیا میں پیدا کیا گیا۔''(29)

اس کے لیے وہ مندرجہ ذیل تجاویز پیش کرتے ہیں۔

1- ہر مسلم یونیورسٹی کے حدود میں ''فرنگیت'' کا کلی استیصال کر دینا نہایت ضروری ہے۔

2- اسلامی اسپرٹ پیدا کرنے کا انحصار بڑی حد تک معلمین کے علم وعمل پر ہے' لہٰذا ہماری یونیورسٹی کے پروفیسر وہ لوگ ہوں جو اپنے فن میں ماہر ہونے کے علاوہ یونیورسٹی کے اساسی مقصد یعنی اسلامی کلچر کے لیے خیالات اور اعمال دونوں کے لحاظ سے مفید ہوں۔

3- یونیورسٹی کی تعلیم میں عربی زبان کو بطور ایک لازمی زبان کے شریک کیا جائے۔ یہ ہمارے کلچر کی زبان ہے۔ اسلام کے مآخذ اصلیہ تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے۔

4۔ ابتدائی درجوں سے ثانوی درجوں تک (الف) عقائد (ب) اسلامی اخلاق (ج) احکام فقہ (د) اسلامی تاریخ (ھ) عربیت میں قرآن

5۔ ''کالج کی تعلیم (الف) عربیت (ب) قرآن (ج) تعلیمات اسلامی۔''

6۔ ''نصاب عام کے بعد علوم اسلامیہ کو تقسیم کر کے مختلف علوم وفنون کی اختصاصی تعلیم میں پھیلا دیجیے اور ہر فن میں اسی فن کی مناسبت سے اسلام کی تعلیمات کو پیوست کیجیے۔''(30)

اس کے بعد نصاب میں بنیادی تبدیلیوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

''نصاب عام کے بعد علوم اسلامیہ کو تقسیم کر کے مختلف علوم وفنون کی اختصاصی تعلیم میں پھیلا دیجیے اور ہر فن میں اسی فن کی مناسبت سے اسلام کی تعلیمات کو پیوست کیجیے۔''(31)

سید مودودی مغربی علوم کی تحصیل کے مخالف نہیں بلکہ اس کے پیش نظر اصل مسئلہ جدید سائنسوں اور علوم کے ثقافتی' نظریاتی اور اذعانی (Dogmatic) پس منظر کو تبدیل کرنا ہے۔

''دشمنی دراصل علم اور اسلام میں نہیں بلکہ مغربیت اور اسلام میں ہے۔ اکثر علوم میں اہل مغرب اپنے چند مخصوص اساسی تصورات' بنیادی مفروضات (Hypothesis) نقطہ ہائے آغاز (Standpoints) اور زاویہ ہائے نظر رکھتے ہیں جو بجائے خود ثابت شدہ حقائق نہیں ہیں بلکہ محض ان کے وجدانیات ہیں۔ وہ حقائق علمیہ کو اپنے وجدانیات کے سانچہ میں ڈھالتے ہیں اور اس سانچہ کی مناسبت سے ان کو مرتب کر کے ایک مخصوص نظام بنا لیتے ہیں۔ اسلام کی دشمنی دراصل انہی وجدانیات سے ہے۔ وہ حقائق کا دشمن نہیں بلکہ اس وجدانی سانچے کا دشمن ہے جس میں ان حقائق کو ڈھالا اور مرتب کیا جاتا ہے۔ وہ خود اپنا ایک مرکزی تصور' ایک زاویہ نظر' ایک زاویہ آغاز فکر' ایک وجدانی سانچہ رکھتا ہے جو اپنی اصل اور فطرت کے اعتبار سے مغربی سانچوں کی عین ضد واقع ہوا ہے۔''(32)

''فلسفہ' سائنس' تاریخ' قانون' سیاسیات' معاشیات اور دوسرے علمی شعبوں میں آپ خود ہی تو اپنے نوجوان اور خالی الذہن طلبہ کے دماغوں میں مغرب کے اساسی تصورات بٹھاتے ہیں۔ ان کی نظر کا فوکس مغربی زاویہ نظر کے مطابق جماتے ہیں۔ مغربی مفروضات کو مسلمات بناتے ہیں۔ استدلال واستشہاد اور تحقیق وتفحص کے لیے صرف وہی ایک نقطہ آغاز ان کو دیتے ہیں جو اہل مغرب نے اختیار کیا ہے اور تمام علمی حقائق اور رسائل کو اسی طرز پر مرتب کر کے ان کے ذہن میں اتار دیتے ہیں جس طرز پر اہل مغرب نے ان کو مرتب کیا ہے۔ اس کے بعد آپ چاہتے ہیں تو اس

سرچشمے کے مصدر پر پہنچ کر اس کا رخ پھیر دیجئے اور تمام علمی شعبوں کو وہ نقطہ آغاز' وہ زاویہ نظر' وہ اساسی اصول دیجئے جو قرآن نے آپ کو دیئے ہیں۔ جب اس وجدانی سانچہ میں معلومات مرتب ہوں گی اور اس نظریے کائنات اور زندگی کے مسائل کو حل کیا جائے گا تب آپ کے طلبہ مسلم طلبہ بنیں گے اور آپ یہ کہہ سکیں گے کہ ہم نے ان میں اسلامی اسپرٹ پیدا کی۔''(33)

مولانا مودودی جس تبدیلی کی بات کرتے ہیں' کیا اس طرح ایک اذعانی (Dogmatic) نظام تعلیم وجود میں نہیں آتا۔ خلیفہ حکیم بھی جس تبدیلی کا تقاضا کرتے ہیں' اس سے بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے۔ اذعانی نظام تعلیم کا ایک تجربہ اشتراکی ممالک میں بھی کیا جا رہا ہے اور اس کے نتائج خاصے حوصلہ شکن ہیں۔ جس طرح طلبہ میں اندھی عقیدہ پرستی (Doctrinisation) راسخ کی جاتی ہے' وہ غیر تخلیقی ہے۔ یہی عقیدہ پرستی جب فقہاء کے اجتہاد پر پابندی لگانے کے بعد مسلمانوں میں در آئی تو نہ صرف مسلمانوں کا تعلیمی نظام تلپٹ ہو کر رہ گیا بلکہ مسلمانوں کا اقتدار بھی رخصت ہو گیا۔ دراصل نظریاتی تعلیم اور نظریہ پرستی کی تعلیم میں بڑا معمولی سا فرق ہے۔ اگر نظریاتی تعلیم غیر تخلیقی ہو اور اجتہاد کے اصول کے تحت اگر اس میں حرکت پذیری نہ ہو رہی ہو تو اس کے نتائج بڑے ہولناک ہوتے ہیں اور یہ عقیدہ پرستی آہستہ آہستہ پوری قوم کو ڈستی ہوئی اسے موت سے ہم آغوش کر دیتی ہے۔ اسلام نے ایک اکمل اور مکمل مذہب کا مدعی ہونے کے باوجود ہر عہد کی سائنسی' فنی اور علمی' معاشی' سیاسی اور دیگر تبدیلیوں کے ساتھ اپنی تعلیمات کی موافقت اور ان کی نئی تعبیرات کی گنجائش ہمیشہ اپنے پیش نظر رکھی اور یوں جب اسلامی نظام خود آگے قدم بڑھاتا ہے تو وہ اپنے اندر تخلیقی جوہر کو بھی پروان چڑھاتا ہے۔ اپنے اصولوں کو تنقید اور غور و فکر کے ذریعے نئی نئی جہتیں اختیار کرنے کے مواقع فراہم کرتا ہے۔ اسلامی سماج کی خود محتسبی اور اجتہاد اسے سیل رواں کی طرح رکھتا ہے۔ اسے جوہڑ نہیں بننے دیتا۔ یہی اسلام کا نظام دیگر نظریاتی نظاموں سے منفرد طور پر اپنا تشخص قائم کرتا ہے۔ خود مغربی نظام بھی جیسا کہ سید مودودی نے لکھا ہے' کچھ مخصوص وجدانیات پر اپنی نیو رکھتا ہے اور وہ مخصوص وجدانیات یہودی اور مسیحی ادیان اور یونانی و رومی صنمیات پر اپنی اساس رکھتی ہیں جیسا کہ البیرونی کہتا ہے خود سقراط' افلاطون اور ارسطو کے افکار بھی اپنے عہد کی مخصوص وجدانیات پر اپنا انحصار رکھتے تھے۔(34) جیسا کہ ہم نے باب ہشتم میں تصور معیشت کے ضمن میں بتایا ہے مغربی سرمایہ داری اور مغربی سوشل ازم بھی تین سوالوں پر محض اپنی وجدانیت پر ہی اعتماد کرتے ہیں اور ان کے پاس اس کی کوئی بھی سائنسی توجیہ نہیں ہے اور وہ ہیں۔

1- کائنات کے آغاز و انجام کے بارے میں مغربی نظام کا رویہ خالص وجدانی ہے۔

2- کائنات کی اساس مادی ہے۔ اہل مغرب کے پاس اس کی کوئی سائنٹیفک دلیل موجود نہیں۔

3- خدا موجود ہے یا موجود نہیں ہے' ان کا رویہ محض وجدانی ہے۔

چنانچہ اگر مغربی علوم و فنون کی اساس یہودی اور مسیحی وجدانیت سے ہٹا کر اسلامی وجدانیت پر رکھ دی جائے اور

ان کی اس وجدانیت کے تحت نئی تدوین ہو اور ان پر ہی وہ مزید ارتقاء کرے تو جس طرح مغربی علوم کی تدریس پر عقیدہ پرستی کا الزام محض اس کے تخلیقی کردار کی وجہ سے عاید نہیں ہوتا' اسی طرح علوم وفنون کی اسلامی وجدانیات پر تدوین وارتقاء پر بھی یہ الزام کچھ معنی نہیں رکھتا۔ بشرطیکہ اس کا تخلیقی کردار مجروح نہ ہو۔

اس سلسلہ میں اہم ترین یہ اقدام کرنے کی ضرورت ہے کہ پاکستان میں ذریعہ تعلیم وتدریس اور دفتری و سرکاری زبان اردو اور صرف اردو ہو۔ عربی بھی لازمی زبان کے طور پر پڑھائی جائے کہ ہمارے ثقافتی ورثہ کی وہ امین ہے مگر دفتری زبان اردو ہونی چاہیے اور اس مقصد کے لیے پہلے مرحلہ پر تمام نصابی کتب اردو میں ترجمہ کی جائیں' خواہ اس کے لیے تمام تدریسی کام ایک سال کے لیے روک ہی کیوں نہ دینا پڑے اور خواہ اس کے لیے ہر شعبہ میں ایک ایک ایسے استاد کا اضافہ کیا جائے جو ترجمہ کا کام کرے اور خواہ پاکستان میں موجود علمی اور ادبی اداروں کے سپرد یہ کام کیا جائے بلکہ ہماری تجویز تو یہ ہے کہ پنجاب یونیورسٹی کی خالی ہونے والی عمارت میں ملک کی تمام اکیڈمیاں اور علمی ادارے جمع کر دیئے جائیں اور بیت الحکمت کے نام سے ایک بہت بڑا ادارہ بنایا جائے جس کے تحت یہ اکیڈمیاں مختلف شعبوں کی حیثیت سے کام کریں اور اس کے ساتھ پنجاب پبلک لائبریری اور پنجاب یونیورسٹی لائبریری' عجائب گھر' تعلیمی مرکز منسلک کر دیئے جائیں اور رصدگاہ اور سائنس کی لیبارٹریاں بنائی جائیں اور ان میں معقول اور اعلیٰ قابلیت کا سٹاف رکھا جائے جو اولین مرحلہ پر تمام نصابی کتب کا اردو میں ترجمہ کرے اور پاکستانی نقطہ نظر سے ان کتابوں میں ترمیم واضافہ کرے۔ دوسرے مرحلہ پر پاکستان اور اسلام کے بارے میں کتب کا ترجمہ ہو' تیسرے مرحلہ میں تمام سائنسی کتب کا ترجمہ ہو۔ پانچ سال کے بعد صورتحال یہ ہو کہ دنیا کے کسی بھی ادارے میں جو کتاب بھی شائع ہو' وہ پاکستان میں فوری ترجمہ کر کے شائع کر دی جائے۔ چنانچہ ان اکیڈمیوں کی لائبریریوں' پنجاب یونیورسٹی لائبریری' عجائب گھر کی لائبریری' پنجاب پبلک لائبریری اور دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کو یکجا کیا جائے اور کتب کے عطیہ ان لوگوں کے ورثاء سے لیے جائیں جو کہ مر چکے ہیں یا وہ زندہ لوگ جو اپنے بعد کتابیں کسی ادارہ کو دینا چاہتے ہیں اور اسی طرح ملک میں ایک اعلیٰ پیمانے پر قومی لائبریری قائم کی جائے جس میں محض کتابیں ہی نہ ہوں بلکہ عجائب گھر' چڑیا گھر' رصدگاہ' لیبارٹریاں وغیرہ ہوں جہاں سکالر مطالعہ کریں' تجربات کریں اور خود اپنے ہاں علمی' تکنیکی ترقی کی راہ ہموار کر کے علمی اور سائنسی اور تکنیکی زمام اپنے ہاتھ میں لیں۔ اس لیے کہ محض اسی قوم کو قیادت میسر آ سکتی ہے جو کہ فلسفہ' علم' سائنس' ٹیکنالوجی اور معیشت میں سربراہی کرتی ہے۔

4۔ اس سلسلہ میں ایک اہم بات یہ عرض کرنا ہے کہ مغربی علوم کی اصطلاحات کے اردو یا عربی مترادفات اگر مل سکیں تو بہتر ورنہ یورپی زبانوں کی اصطلاحوں کو اردو میں لکھ دینے میں کوئی حرج نہیں۔ ہمیں ڈاکٹر وزیر آغا کے اس خیال سے اختلاف ہے کہ اس سے اردو چھلنی چھلنی ہو کر اپنا وجود کھو دے گی[35] بلکہ ہمارا یقین ہے کہ اس سے اردو کے دامن میں وسعت پیدا ہو گی۔ دراصل اصطلاحات گھڑی نہیں جاتیں بلکہ خود جب کوئی قوم فلسفہ' سائنس' علم اور ٹیکنالوجی میں ترقی

کرتی ہے تو وہ نئی اصطلاحات کو وضع کرتی چلی جاتی ہے۔ پھر ان اصطلاحات کے مخصوص معانی و مطالب ہوتے ہیں اور ایک تہذیبی پس منظر ہوتا ہے۔ انہیں اردو میں محض ترجمہ کرنے سے الجھاؤ پیدا ہوگا اور ان اصطلاحات کے تہذیبی پس منظر کو نظرانداز کرنے سے ان کی تفہیم میں بھی دقت پیدا ہوگی۔ جب تک پاکستانی تہذیب وثقافت' ٹیکنالوجی اور سائنس خود پیش قدمی نہیں کرتی اور یہاں ایجادات اور اختراعات خود نئی اصطلاحوں کو جنم نہیں دیتیں۔ اس وقت تک مغربی علوم وفنون کے حاصلات اور اصطلاحات کو قبول کرنا ناگزیر مجبوری ہے۔

5- موجودہ نظام تعلیم یکسر تبدیل کر دیا جائے اور پورے ملک میں ایک نظام تعلیم رائج کیا جائے۔ دو سال سے چار سال تک نرسری ہو جس میں ہر بچے کو 100 تک گنتی' ابتدائی ریاضی' ابتدائی اردو اور ابتدائی عربی کی تعلیم دی جائے کہ ایک بچہ چار سال کی عمر میں اردو میں بات کر سکتا ہو۔ 100 تک گنتی لکھ سکتا ہو اور پانچ تک پہاڑے جانتا ہو۔ آنحضرت' خلفائے راشدین' قائداعظم' علامہ اقبال اور پاکستان کے بارے میں اساسی باتیں جانتا ہو۔ خواہ یہ باتیں اسے زبانی بتائی جائیں اور خواہ اردو کے ابتدائی قاعدے میں درج ہوں۔ بچے کی صحت پر توجہ دی جائے۔ 10 سال تک کے بچے کو قرآن حکیم ناظرہ آنا چاہیے۔ حساب' جمع' تفریق' ضرب اور آسان ریاضی آنی چاہیے جس سے وہ سودا سلف خرید سکے۔ بازار میں اسے سودا خریدنے بھیجا جائے۔ اس طرح اسے تیراکی سکھائی جائے۔ کسی کھیل میں اسے اختصاصی مہارت پیدا کرنے کی طرف راغب کیا جائے۔ پی ٹی کر سکتا ہو۔ روزمرہ سائنس سے لے کر موجودہ سائنسی ایجادات تک کا اسے کچھ نہ کچھ ضرور علم ہو۔ پاکستان' قائداعظم' اقبال سے وہ اچھی طرح واقف ہو اور اسلامی تاریخ کے اہم واقعات اور شخصیات سے واقف ہو۔ ملکی جغرافیہ سے بھی واقف ہو اور ملک کے معاشی نظام کی مبادیات جانتا ہو۔ 10 سے 15 سال تک کے دور میں قرآن حکیم کا ترجمہ' سیرت رسولؐ کا اختصاصی مطالعہ' حدیث کا مطالعہ کر سکتا ہو اور اس دور میں ہر طالب علم کو اس کے اختصاصی مضمون کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اس کی جسمانی صحت' سیرت و کردار کی درست خطوط پر تربیت ہونی چاہیے۔ 15 سال کی عمر تک اسے اپنی دلچسپی کے مضمون کی تمام اساسی جزئیات اور تفصیلات کا علم ہونا چاہیے اور کسی نہ کسی فن میں اسے مہارت ہونی چاہیے۔ 15 سے 18 سال کی عمر کے دور میں ہر طالب علم کو اپنی تعلیم ہر لحاظ سے مکمل کر لینی چاہیے۔ طب میں وہ ڈاکٹر ہو' وکالت میں وکیل' فلسفہ میں' معاشیات' انجینئرنگ غرضیکہ ہر علم میں وہ ایک ماہر فن ہو۔ 18 سے 20 سال کی عمر میں اسے اپنی تعلیم کو عملی طور پر پرکھنے' برتنے اور حالات و مسائل وقت کے ساتھ تجربہ کرنے کے مواقع فراہم کرنے چاہئیں اور اس دور میں اسے نصف تنخواہ بھی دی جائے۔ پھر جو خصوصی اہلیت اور غیر معمولی قابلیت کے طالب علم ہوں' صرف انہیں ہی 20 سے 24 سال کی عمر تک کے عرصہ میں کسی بیرون ملک تربیت دی جائے۔ عالمی اداروں میں بھیجا جائے۔ اختصاصی ریسرچ کروائی جائے۔ 10 سال کی عمر تک کی تعلیم ہر پاکستانی کے لیے پہلے مرحلہ پر لازمی ہو۔ دوسرے مرحلہ پر 15 سال تک کی تعلیم لازمی قرار دی جائے۔ 15 سے 20 سال کی تعلیم کے لیے محض ان طلباء کو لیا جائے جو واقعی

اہل ہوں۔ جو 10 سال کی عمر کے بعد تعلیم چھوڑ دیں' انہیں تربیت یافتہ مزدور بنانے کے لیے کارخانوں میں بھیجا جائے۔ 15 سال کی عمر میں تعلیم چھوڑنے والوں کو دفاتر' ابتدائی تعلیم دینے والے مراکز' پولیس' فوج' انتظامیہ میں رکھا جائے۔ انہیں فوجی تربیت بھی دی جائے۔ سول ڈیفنس' حفظان صحت وغیرہ کی تربیت بھی دی جائے۔ ہمارے مجوزہ خاکہ میں تعلیمی سالوں کی اور دیگر مضامین میں کسی حد تک ردوبدل کی گنجائش ہے۔ ہم نے محض ایک خاکہ پیش کیا ہے۔ اس کی جزئیات ماہرین تعلیم ان سفارشات کی روشنی میں مرتب کر سکتے ہیں اور بہت سی باتیں جو یہاں اختصار کی وجہ سے نہیں کہی جا سکیں' انہیں شامل کیا جا سکتا ہے۔

6- پیشہ وارانہ اداروں پر زیادہ سے زیادہ انحصار کیا جائے اور پاکستانیوں کو زیادہ سے زیادہ پیشہ وارانہ تعلیم دی جائے۔ البتہ پیشہ وارانہ تعلیم و تربیت کو اپنے حالات اور ماحول سے ہم آہنگ کیا جائے اور ماہرین کی اتنی کھیپ تیار کی جائے جو کہ ملک میں کھپ سکے یا ملک کے لیے بیرون ملک روزگار سے زرمبادلہ کمانے کا ذریعہ بن سکے۔

7- ہر شخص کے لیے نہ صرف کہ تعلیم مفت ہو بلکہ تعلیم و تربیت کے بعد روزگار فراہم کرنا بھی حکومت کی ذمہ داری ہو۔

8- تعلیم دیتے ہوئے ایک تو ملکی وسائل و ضروریات کو مدنظر رکھا جائے۔ دوسرے نصاب کا رشتہ مغربی مسائل سے کاٹ کر اپنی معاشرت کے مسائل کے مطالعہ اور حل کرنے کی طرف رکھا جائے۔ تیسرے تعلیم و تربیت میں عملی امور پر زیادہ توجہ دی جائے۔

اگر ہماری مجوزہ تجاویز کو مدنظر رکھ کر ماہرین تعلیم ایک قومی امنگوں کے مطابق نظام تعلیم مرتب کریں تو کوئی وجہ نہیں کہ ہمارے ہاں آنے والی نسل ہر لحاظ سے قوی' مضبوط اور ذہنی اور سیاسی طور پر بیدار مغز نہ ہو۔ ایک ایسے ہی انقلابی نظام تعلیم اور نصاب تعلیم کی ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اپنے مثالی سماج کے لیے آرزو کی تھی اور وہ پاکستان کو اپنی ان انقلابی آرزوؤں کے مطابق تشکیل کرنا چاہتے تھے۔

---

## حواشی:

(1) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم' جلد دوم۔ ص 152

(2) اس موضوع پر مفصل بحث باب ہشتم میں گزر چکی ہے۔

(3) اس پر بحث باب ششم میں گزر چکی ہے اور حوالہ بھی وہاں موجود ہے۔

(4) اکرام شیخ محمد "رودکوثر" فیروز سنز لاہور 1968ء۔ ص 604-605

(5) مودودی' سید ابوالاعلیٰ مودودی "تعلیمات" اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور۔ مئی 1963ء۔ ص 65

(6) خلیفہ عبدالحکیم' مقالات حکیم' جلد سوم۔ ص 55

(7) ایضاً، ص54

(8) ایضاً۔ ص54

(9-10) حوالہ کے لیے دیکھیے آئندہ صفحات

(11) خلیفہ عبدالحکیم، مقالات حکیم، جلد سوم۔ ص218۔ نیز حکیم کے یہ الفاظ بھی اسی موقف کی تائید کرتے ہیں: ''حقیقی انقلاب کا ماخذ انسانی نفوس ہیں نہ کہ توپ و تفنگ۔ اگر قوم کے نفوس میں انقلاب نہ ہو تو بساط سیاست کے مہروں کا مختلف خانوں میں جست لگاتے رہنا کوئی اصلاحی تبدیلی پیدا نہیں کر سکتا۔''
(ص217، مقالات حکیم۔ جلد سوم)

(12) ایضاً۔ ص217

(13) ایضاً۔ ص216

(14) ایضاً۔ ص215

(15) ایضاً۔ ص251

(16) ایضاً۔ ص215

(17) ایضاً۔ ص210

(18) جناح، قائداعظم محمد علی، خطبہ جلسہ تقسیم اسناد ڈھاکہ 24 مارچ 1948ء

(19) جناح، قائداعظم محمد علی جناح، خطبہ ایڈورڈز کالج پشاور 10 اپریل 1948ء

(20) جناح، قائداعظم محمد علی، خطبہ کل پاکستان اولمپک کھیلوں کے موقع پر 23 اپریل 1948ء

(21) جناح، قائداعظم محمد علی جناح، خطبہ کل پاکستان تعلیمی کانفرنس کراچی 27 نومبر 1947ء

(22) ایضاً

(23) ایضاً خطبہ ایڈورڈز کالج پشاور 10 اپریل 1948ء

(24) ایضاً

(25) جناح، قائداعظم محمد علی، خطبہ کل پاکستان تعلیمی کانفرنس کراچی 27 نومبر 1947ء

(26) محمود سید قاسم ''قائداعظم کا پیغام'' پاکستان اکیڈمی لاہور۔ ص192-191۔ سن اشاعت نامعلوم

(27) ایضاً۔ ص187

(28) خلیفہ عبدالحکیم، مقالات حکیم، جلد سوم۔ ص57

(29) مودودی، سید ابوالاعلیٰ، تعلیمات۔ اسلامک پبلی کیشنز لاہور مئی 1963ء۔ ص31-32

(30) ایضاً۔ ص32 تا 39 دیکھیے

(31) ایضاً۔ ص38

(32) ایضاً۔ ص40

(33) ایضاً۔ ص40

(34) البیرونی، کتاب الہند۔ ص140۔ اس سلسلہ میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی کتاب ''اسلام اور سائنس'' مطبوعہ اقبال اکادمی کراچی 1965ء میں ص2 تا 4 دیکھیے۔

(35) ڈاکٹر وزیر آغا نے دسمبر 1976ء کو قائداعظم اردو کانفرنس کے زیر اہتمام ہوٹل انٹر کانٹی نینٹل لاہور میں اپنے ایک خطبہ میں ان خیالات کا اظہار کیا۔ اس کانفرنس کی صدارت جسٹس عطاء اللہ سجاد جان نے کی اور مہمان خصوصی قائداعظم یونیورسٹی اسلام آباد کے وائس چانسلر مسٹر محمد ہاشم تھے اور یہ ہمدرد فاؤنڈیشن اور مغربی پاکستان اردو اکیڈمی کے زیر اہتمام منعقد ہوئی۔

# اسلامی کُتب

| کتاب | مصنف |
| --- | --- |
| خیر و شر (مجموعۂ مقالات) | ڈاکٹر وحید عشرت |
| جبر و قدر (مجموعۂ مقالات) | ڈاکٹر وحید عشرت |
| زمان و مکاں | ڈاکٹر وحید عشرت |
| فلسفہ کیا ہے؟ | ڈاکٹر وحید عشرت |
| التکشف عن مہمات التصوف | حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ |
| سیرتِ رسولِ عربی ﷺ | علامہ نور بخش توکلیؒ |
| طبِ نبویؐ | ابن قیم الجوزیہ |
| تذکرہ غوثیہ | سید غوث علی شاہ قلندر پانی پتیؒ |
| مقدمۃ القرآن (An Approach to The Quran) | پروفیسر احمد رفیق اختر |
| مجموعہ پروفیسر احمد رفیق اختر (کشتِ زرباد، وصلِ حجاب، بستِ دلکشاد، اُٹھتے ہیں حجاب آخر) | پروفیسر احمد رفیق اختر |
| کشتِ زرباد | پروفیسر احمد رفیق اختر |
| اسلام کی رُوحانی قدریں: موت نہیں زندگی | محمد حنیف رامے |
| سیرتِ سید المرسلینؐ | خورشید عالم گوہر قلم |
| مطالبُ القرآن | خورشید عالم گوہر قلم |
| اللہ وحدہٗ | خورشید عالم گوہر قلم |
| پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں | ڈاکٹر میمن عبدالمجید سندھی |
| نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم بطور رہبرِ تقویٰ | ڈاکٹر لیاقت علی خان نیازی |
| اسلام کا نظامِ حیات (سیرت النبیؐ کی روشنی میں) | ڈاکٹر لیاقت علی خان نیازی |
| سیدالانبیا صلی اللہ علیہ وسلم کی مُبارک مجالس | علی اصغر چودھری |
| صحابہ کرام اور عشقِ حبیب ﷺ کے تقاضے | علی اصغر چودھری |
| نبی اکرم ﷺ کی مسکراہٹیں | علی اصغر چودھری |
| الکتاب کے آئینے میں انسان اور ابلیس | علی اصغر چودھری |
| قرآن مجید اور پانچ انسانی قوتیں | علی اصغر چودھری |
| قرآن مجید کوئز | علی اصغر چودھری |

**Rs. 400.00**

www.sang-e-meel.com

ISBN 969-35-2029-7